VISIT…

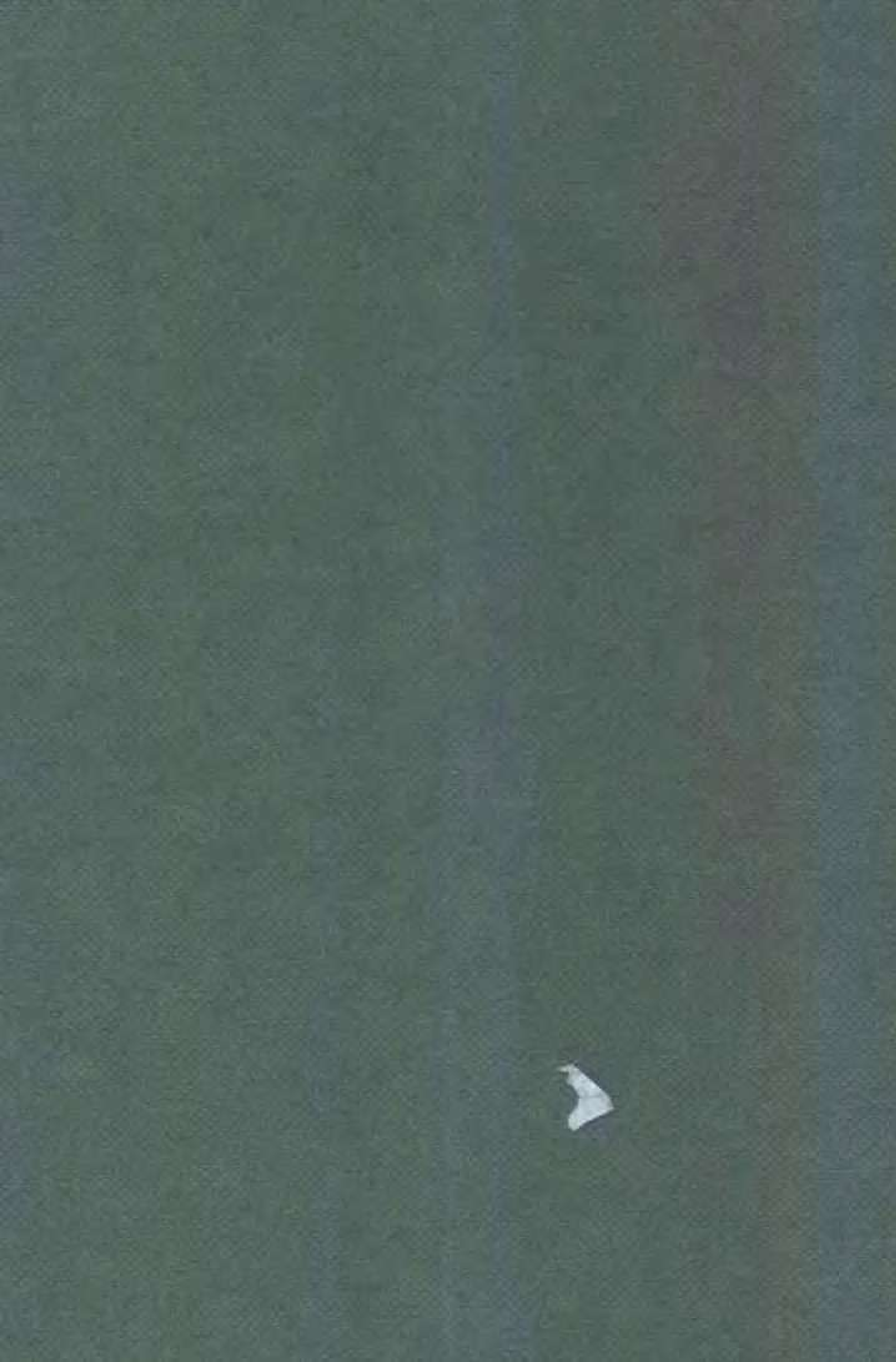
LANZAROTE Caliente.com

著名中年语言学家自选集





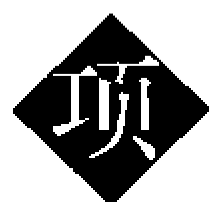




H1-53
X42

ZHUMING ZHONGNIAN YUYANXUEJIA ZIXUANJI

著名中年语言学家自选集




项楚卷


A0975498

安徽教育出版社

图书在版编目(CIP)数据

著名中年语言学家自选集.项楚卷/项楚著.—合肥:安徽教育出版社,2002.1

ISBN 7-5336-2845-1

Ⅰ.著… Ⅱ.项… Ⅲ.①汉语-语言学-文集 ②项楚-文集 Ⅳ.H1-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2002)第019083号

责任编辑:姚 莉 装帧设计:包云鸠 马 芳
出版发行:安徽教育出版社(合肥市跃进路1号)
网 址:http://www.ahep.com.cn
经 销:新华书店
排 版:安徽飞腾彩色制版有限责任公司
印 刷:合肥远东印刷厂
开 本:880×1230 1/32
印 张:8.5
字 数:210 000
版 次:2002年1月第1版 2002年1月第1次印刷
印 数:2 000
定 价:17.00元

发现印装质量问题,影响阅读,请与我社发行部联系调换
电 话:(0551)2651321 邮 编:230061

缘　起

1993年，河南教育出版社在吕叔湘等先生的指导下编辑出版了《著名中年语言学家自选集》。这套丛书面世后得到学术界的广泛好评，产生了良好的社会反响

如今七年过去了，当年入选《自选集》的作者正逐渐步入老年，而新的一批功底扎实、卓有建树的中年语言学家又不断涌现出来。有鉴于此，安徽教育出版社征询了语言学界一些学者的意见，拟继续编辑出版《著名中年语言学家自选集》，以进一步推动我国语言学研究的发展。

这套丛书编辑工作始于1999年。是年3月，安徽教育出版社的有关编辑专程进京和中国社科院语言所相关学者商谈《自选集》的编辑体例、运作规程以及有关细节，并商定由中国社科院语言所吴福祥和安徽教育出版社万直纯、姚莉三位组成《自选集》编辑小组。为确保这套丛书的学术性和权威性，编辑组特别聘请了郭锡良等16位资深著名语言学家做这套丛书的学术指导，并通过各种渠道，广泛征求、听取了语言学界不同年龄层次的学者的建议和意见。

同年五月，编辑组在充分调查研究和反复征求意见的基础上，确定了《自选集》入选对象的条件和依据：

1.主要从事汉语（包括汉字）研究或者与汉语相关的语言理论研究。

2.在特定的研究领域里做出突出贡献并在语言学界具有一定影响。

3.年龄在45～60岁之间,工作单位限于中国大陆地区的高校或科研机构。

4.适当兼顾学科、研究领域的代表性。

根据上述条件,经过反复酝酿、讨论,编辑组拟出一份仅供咨询、参考的候选名单,分别寄呈各位学术指导,请他们以在候选名单上画圈的方式推荐《自选集》的作者。

最后,根据担任本丛书学术指导的16位资深著名语言学家的推荐意见,编辑组按得票数排出了被推荐人的名次。其中前十位被推荐者是:江蓝生、马庆株、沈家煊、唐钰明、项楚、潘悟云、李家浩、游汝杰、张振兴、邵敬敏。

这套《自选集》能够顺利编辑出版,首先要感谢担任本丛书学术指导的16位资深著名语言学家。他们对本丛书编辑工作所给予的悉心指导和大力支持,体现了老一代语言学家对中年语言学家的热情扶植和对汉语语言学事业的挚爱。

我们还要特别感谢中国社科院副院长、《自选集》作者之一江蓝生教授为本丛书的编辑工作所付出的劳动。江先生从选题的策划论证、编辑体例的确定直到稿件的审读都给编辑组以具体的指导和帮助。事实上,在本丛书编辑工作之初,江先生是以主编的身份参加编辑组的具体工作的,只是后来得知自己被学术指导推荐为《自选集》作者之一时,才再三要求辞去主编之职。编辑组经过认真考虑觉得应该尊重江先生的意愿。

我们也应该感谢《自选集》的诸位作者,他们愿意把自己学术成果的精华交由我们编辑出版,这是对我们的莫大信任。

我们缺少编辑这样一套丛书的经验,错误和不当之处尚请专家和读者指正。

《著名中年语言学家自选集》编辑组

2001年12月

作 者 简 介

项楚，浙江永嘉县人，1940年出生，1962年南开大学中文系毕业后，考取四川大学中国文学史专业研究生，师从庞石帚教授攻治六朝唐宋文学。文革中分配到军垦农场劳动两年，又当了10年中学教师。现为国务院学位委员会学科评议组成员，中国敦煌吐鲁番学会副会长，四川大学中文系教授、博士生导师，四川大学中国俗文化研究所所长。他的研究领域以敦煌学为核心，涵盖了语言学、文学、文献学和佛学等诸多方面，其中对于敦煌语言文学的研究尤著声誉。出版《敦煌文学丛考》、《敦煌变文选注》、《王梵志诗校注》、《敦煌诗歌导论》、《敦煌歌辞总编匡补》、《寒山诗注》等专著多种，发表学术论文70余篇，其中《敦煌变文字义析疑》等系列论文获中国社会科学院青年语言学家奖一等奖，《敦煌文学丛考》获全国高等学校首届人文社会科学研究优秀成果一等奖，《王梵志诗校注》获全国高等学校第二届人文社会科学研究优秀成果一等奖。他具有深厚的国学根底，熟读佛经和四部典籍，精于校勘考据，擅长融会贯通，在研究中熔语言学、文学、宗教学于一炉，形成了独具的治学特色。

目 录

敦煌变文字义析疑 …………………………………… (1)
变文字义零拾 …………………………………… (22)
《王梵志诗校辑》匡补 ………………………………… (44)
王梵志诗释词 …………………………………… (84)
《敦煌歌辞总编》佛教歌辞匡补举例 ……………… (100)
苏轼诗中的行业语 ……………………………… (130)
《五灯会元》点校献疑三百例 ……………………… (142)
寒山诗籀读札记 ………………………………… (190)

作者论著目录 …………………………………… (255)

跋 …………………………………………………… (260)

敦煌变文字义析疑

蒋礼鸿先生著《敦煌变文字义通释》(上海古籍出版社 1981 年增订本，下简称《通释》)，精深详赡，洵为大著。书后附录《变文字义待质录》(下简称《待质录》)，汇记“变文里不能解释的词儿”，“期待大家指教”，虚怀求益，尤足钦仰。兹就《待质录》中若干条目试加校释，以表响应。《通释》正文中若干可商条目，亦附论于文末。

楧 水 蓬 飞

《伍子胥变文》：“先锋引道路奔腾，排批舟船横军渡，水所由修造楧水蓬飞。”(《敦煌变文集》页二〇，下不标书名者均引自此书。)《待质录》收入“楧水蓬飞”条，云：“‘楧水蓬飞’疑是舟船一类渡水的用具，水所由是执掌渡水的吏人。”

楚按：这段文字扞格难读，原因有二：一、原文应是散文，《变文集》误作韵文排列；二、句读错误。正确的断句应该是：“先锋引道”为一句。“□路奔腾”为一句，应夺一字。“排批舟船”为一句，“排批”就是“排比”，安排和准备的意思，已见《通释》第四篇。“横军渡水”为一句。“所由修造”为一句。“所由”指督造舟船的吏人，如《唐律疏议》卷九：“诸御幸舟船，误不牢固者，工匠绞。”原注：“工匠各以所由为首。”知唐代造

船工匠，确由所由督领。“楧水蓬飞”为一句，“楧”字应是“模”字的形讹，本篇还有“捻脚攒形而瞙树”（页四）之语，“瞙”字即是“暎”（映）字的形讹，错误与此处类似，而此处的“模”又是“驀”的借字，《说文》：“驀，超越也。”“驀水”即渡水之义，《王昭君变文》正有“驀水频过及敕戍”之语。“蓬飞”形容快速，亦唐人习语，本篇同页即有“子胥遂（逐）后奔驰，状如蓬飞扑火”之语，又张鷟《朝野佥载》卷六：“裴旻为幽州都督，孙佺北征，被奚贼围之。旻马上立走，轮刀雷发，箭若星流，应刀而断。贼不敢取，蓬飞而去。”据上所说，“驀水蓬飞”乃是飞速渡河之意。

旨　　拨

《李陵变文》：“仍差有旨拨者，西南取红挠山人，东南取骆驼峰已来，先令接应。”（页八五）这里说的是匈奴单于调遣兵马的事。《待质录》收入“旨拨”条。

楚按：此处的“旨”字应是“叱”字的形讹。“叱拨”是西域良马名，李石《续博物志》卷四：“天宝中，大宛进汗血马六匹，一曰红叱拨，二曰紫叱拨，三曰青叱拨，四曰黄叱拨，五曰丁香叱拨，六曰桃花叱拨。”岑参《玉门关盖将军歌》：“枥上昂昂皆骏驹，桃花叱拨价最殊。”元稹《望云骓马歌》：“登山纵似望云骓，平地还饶红叱拨。”白居易《和张十八秘书谢裴相公寄马》：“齿齐膘足毛头腻，秘阁张郎叱拨驹。”又《赠杨使君》：“银衔叱拨欺风雪，金屑琵琶费酒浆。”《太平广记》卷三四九《韦鲍生妓》（出《纂异记》）：“韦乃召御者，牵紫叱拨以酬之。”明陈继儒《枕谭·叱拨》：“唐诗：紫陌断嘶红叱拨。叱拨，马名。”变文中的“叱拨”，则为胡马的泛指之称。

亡空便额、忘空便额

《庐山远公话》记贱奴善庆随相公听道安说法，中途止住经题，高声指问："未审所讲是何经文？为众诸（诸众）生宣扬何法？谁家章疏，演唱真宗？欲委根元，乞垂请（讲）说。"道安闻语，作色动容，啧（责）善庆曰："亡空便额，我佛如来妙典，义里（理）幽玄，佛法难思，非君所会。不辞与汝解脱（说），似顽石安在水中，水体姓（性）本润，顽石无由入得"云云。于是善庆闻语，转更高声，遥指道安，怒声斥责，有"贱奴拟问经文，座主忘空便额"的话。（见页一八五、一八六）《待质录》收入"亡空便额、忘空便额"条，云："'亡空便额'是斥责的话，不知是什么意思。《太平广记》卷五十五引《玉堂闲话》：'江南人呼轻薄之辞为覆窠。''亡空'或者是'覆窠'声近转成的。《封氏闻见记》卷十，'查谈'条：'宋昌藻，考功员外郎之问之子也。……刺史房琯以其名父之子，常接遇之。会有中使至州，琯使昌藻郊外接候，须臾却还，云："被额。"房公……顾问左右何名为"额"，有参军……对曰："查名诋诃为额。"——近代流俗，呼丈夫女人纵放不拘礼度者为"查"。又有百数十种语，自相通解，谓之"查谈"，大抵近猥僻。''查谈'中的'额'，不知和这里有没有关系。"

楚按：此处"亡空"、"忘空"都应作"望空"。"亡"字是"忘"字之讹，而"忘"字与"望"字同音通用，变文中屡见，如本篇前文："莫知命若悬丝，不忘（望）再活。"（页一七九）《伍子胥变文》："乞为指南，不敢忘（望）食。"（页五）即是"忘"借作"望"之例。而《伍子胥变文》："贵人多望（忘）错相认，不省从来识娘子。"（页一〇）《大目乾连冥间救母变文》：

"忽若一朝登圣觉，莫望（忘）孃孃地狱受艰辛。"（页七三六）则是"望"借作"忘"之例。而"望空"则是凭空之义，此义是从"眼望空中"引申而来的，如《抱朴子·外篇·汉过》："懒看文书，望空下名者，谓之业大志高。"《文选》卷四九干宝《晋纪总论》："当官者以望空为高，而笑勤恪。"吕延注："望空谓不识是非，但望空署白而已。"《景德传灯录》卷二七、天台寒山子："或廊下徐行，或时叫噪，望空慢骂。"北宋富弼《论河北流民》："亦有去年先令人来请射，或买置田土，稍有准备者；亦有无准备望空来者。"（《宋文鉴》卷四五）所谓"望空来者"，指事先毫无准备，贸然凭空而来的流民。元石君宝《紫云庭》杂剧第一折《醉中天》："我唱道那双渐临川令，他便脑袋不嫌听。提起那冯员外便望空里助采声，把个苏妈妈便是上古贤人般敬。"是说盲目地吹捧冯员外，"望空"也是凭空无据之义。

至于变文中的"额"，是否与《封氏闻见记》中所记"查谈"中的"额"有关呢？我以为是有关的。段成式《酉阳杂俎》卷四《贬误》："予别著郑涉，好为查语，每云：'天公映冢，染豆削棘，不若致余富贵。'至今以为奇语。盖释氏《本行经》云：'自穿藏阿逻仙言，磨棘画羽为自然义。'盖从此出也。"这里说的"查语"，便是《封氏闻见记》所说的"查谈"（《唐语林》卷五载上引房琯事，正作"查语"）。日本僧人遍照金刚（空海）《文镜祕府论》南卷《论文意》："调笑叉语，似谑似谶，滑稽皆为诗赘，偏入嘲咏，时或有之，岂足为文章乎？"遍照金刚是日本遣唐留学僧，《文镜祕府论》是他返回日本后所作，实际上反映了唐土文学、语言面貌。他所说的"叉语"，也正是《酉阳杂俎》所说的"查语"。上述材料反映了唐代"查谈"、"查语"、"叉语"流行的情况。不但有"百数十种语，自相通解"，而且不限于口语，已经进入了文学创作，成为了"诗赘"，其取义且有出自释

典者，而且“时或有之”，已不是偶然现象，以至《文镜祕府论》有特别提出批判的必要。从时间上考察，《封氏闻见记》所记房琯任刺史是天宝年间的事，遍照金刚留学中土则是贞元二十年至元和元年的事，而《酉阳杂俎》的作者段成式则是与李商隐、温庭筠齐名的晚唐作家。可见“查语”从盛唐直至晚唐流行不衰，而且为各阶层的人们所熟悉。中使能用，郑涉爱说，宋昌藻能懂，参军能解释，段成式且能溯源追根。房琯不懂，则是因为他是“淡雅之士”（《封氏闻见记》语），其实“查语”已为“流俗”所共解。这种独特的语言现象，曾在一个相当长的历史时期内流行过，并产生了广泛的影响。变文作为一种通俗文学作品，吸收了个别“查谈”词语，这是完全可能的。《庐山远公话》中的“额”正是这种“查谈”词语。

据上所说，“亡空便额”、“望空便额”都应作“望空便额”，凭空责骂之义。以此义解释变文，文意允当。身为贱奴的善庆竟然打断讲经，追问道安章疏的来源，这实际包含了对道安的怀疑和追究，故道安责善庆曰“望空便额”，斥责善庆凭空怀疑，无理取闹。而道安把善庆比作“顽石”，违背了佛教平等之义，故善庆怒责道安：“贱奴拟问经文，座主忘空便额。”反斥道安的辱骂毫无道理。

朋　　博

《燕子赋》：“不分黄头雀，朋博结豪强。”（页二六四）《待质录》收入“朋博”条。

楚按：“朋博”就是“朋比”，“博”、“比”乃一声之转。“朋比”为结党阿附之义，如《旧唐书·玄宗纪》史臣曰：“朋比成风，廉耻都尽。”《新唐书·选举志》：“向闻杨虞卿兄弟朋比贵

势，妨平进之路。"《唐摭言》卷二《废等第》："奥学雄文，例舍於贞方寒素；增年矫貌，尽取於朋比群强。"梅尧臣《请躬诗》："所禀介且性，尝耻朋比为。"这些"朋比"和变文中的"朋博"用法相同，证明"朋博"就是"朋比"。而"朋比"则是"朋党比周"的凝缩形式，如《说苑》卷二《臣术》："谄言以邪，坠主不义；朋党比周，以蔽主明。"

大照、斩候

《维摩诘经讲经文》："一切天人皆到会，果然见一病维摩。多将汤药问因依，大照国师寻斩候。"（页五七九）《待质录》收入"大照、斩候"条，云："'照'字或是'瞧'字的错误。"

楚按：校"照"作"瞧"，原文仍不可通。此处"大照"当作"待诏"。"大"与"待"同音通用，如《妙法莲华经讲经文》："众生大（待）拟出兴，未知谁人救拔？"（页五〇三）《太平广记》卷二二三《李潼》（出《传载》）："韦处厚在开州也，尝有李潼、崔冲二进士来谒，留连月馀日。会有过客西川军将某者能相术，於席上言：'李潼三日内有虎厄。'後三日，处厚与诸客游山寺，自上方抵下方，日已暮矣，李先下，崔冲後来。冲大呼李云：'待冲来！待冲来！'李闻'待冲来'声，谓虎至，颠蹶，坠下山趾。"由于"待冲来"与"大虫来"音同而产生误会，即"大"、"待"同音之证。"照"字则是"诏"字之讹。"待诏"是对医人的尊称。唐制，翰林院待诏中，包括有医人在内。《旧唐书·职官志》："其待诏者，有词学、经术、合炼、僧道、卜祝、术艺、书弈，各别院以廪之，日晚而进。"医人属于"术艺"类中。《新唐书·百官志》："翰林院者，待诏之所也。唐制，乘舆所在，必有文词、经学之士，下至卜、医、伎术之流，皆直於别

院，以备宴见。”张祜《病宫人》：“花颜有幸君王问，药饵无徵待诏愁。”这里的“待诏”就是医生。在变文中，“待诏”与“国师”并列连文，它们的意义可以互证。“国师”也是对医人的尊称，《搜神记》“樊寮”条：“寮欲唤师针灸，恐痛。”（页八六五）师即医生。《王昭君变文》：“炼药须岐伯，看方要巽离，此间无《本草》，何处觅良师？”（页一〇二）良师即良医。《欢喜国王缘》：“即便检药寻医，拟延女命，国师财（才）见，尽说不能。”（页七七五）国师即国医。《太平广记》卷二一九《田令孜》（出《玉堂闲话》）：“时田令孜有疾，海内医工召遍，至於国师待诏，了无其徵。”这里“国师”与“待诏”连用，与变文相同，最能证明“待诏”的含义。“国师”和“待诏”本来专指御医，民间则作为一般医人的尊称。

至于“斩候”，疑当作“证候”，“斩”字是“证”字的音讹。《广韵》上声五十三豏：“斩，侧减切。”属正齿二等字。又去声四十七证：“证，诸应切。”属正齿三等字。据罗常培《唐五代西北方音》所说，“‘正齿音’的二三等不分”（页一六），则“斩”、“证”二字在唐五代西北方音中，声母是相同的。罗书又举出以“庚”注“侵”之例（页一一〇），以此类推，“斩”、“证”的韵尾也应该相近，则“证”字误写作“斩”字是完全可能的。变文中“寻证候”与“问因依”对举，意义相似。上句是说国王太子等人来探问维摩诘病情，下句是说医生们会诊以寻找维摩诘的病因

游　泥

《大目乾连冥间救母变文》：“狱中罪人，生存在日，侵损常住游泥伽蓝，好用常住水果，盗常住柴薪，今日交伊手攀剑树，支

支节节皆零落处……"（页七二六）《待质录》收入"游泥"条，云："'游泥'疑即《云谣集杂曲子》洞仙歌词'少年夫婿，向渌（绿）窗下佐（左）偎右倚；拟铺鸳被，把人尤泥'的'尤泥'。词意谓缠绕不休，变文则谓无休止地侵扰伽蓝。"

楚按：《变文集》以"侵损常住游泥伽蓝"连读，非是；《待质录》于"住"字下点断，极确，"常住"即指寺院的公有财产。但谓"游泥"疑即"尤泥"，则尚可商议。窃谓"游泥"当作"淤泥"，"游"字盖"淤"字形讹，"淤"字往往与"污"字混用。"污泥"与"侵损"对举，也用作动词，犹云弄脏，如卢仝《冬行三首》之三："不敢唾汴水，汴水入东海，污泥龙王宫，恐获不敬罪。""污泥"亦弄肮之义。佛教以"污泥伽蓝"为恶业，死后当受罪报，此意见于释典者，如唐义净译《根本说一切有部毗奈耶出家事》卷四："尔时具寿僧护白佛言：'我於彼处，见诸有情，其形如墙，或如柱树，如叶花果，或如打帚铛杓臼形，彼於前身当作何业，受如斯报？'佛告僧护：'……汝之所见形如墙者，彼诸众生污泥僧伽墙壁，所以得如是报。'"佛所云"污泥僧伽墙壁"，即是变文中的"淤泥伽蓝"。又日本中村不折氏藏敦煌卷子《礼忏文》（收入《大正藏》卷八五古逸部），历数种种恶业，有云："乃至嫉妬，心行不忍，由（犹）如虎狼，由如罗刹，寺舍往来，践踏污泥，饮酒食肉，无庆无足。"其中"寺舍往来，践踏污泥"二句，正可作变文"淤泥伽蓝"之注脚。

蟭螀兔望丝

《大目乾连冥间救母变文》："众生出没於轮网，恰似蟭螀兔望丝。"（页七三七）《待质录》收入"蟭螀兔望丝"条，云："'望'疑为'网'字之借。"

楚按："蠊螽"颇费解。"螽"字不见于字书，"蠊"字见《方言》卷十一"蜻蛉"郭璞注："淮南人呼为蠊蛜。"也无"蠊螽"一说。我以为这两个字当作"唐蒙"，盖因"蠊""唐"二字部分相似，"螽""蒙"二字部分相同，因而致误。至于"兔望丝"，《待质录》疑"望"字为"网"字之借，可从。但"兔网丝"仍费解，"网"字当放在"兔"字之前。据上说，此句当作"恰似唐蒙网兔丝"，则文意豁然贯通了。

《尔雅·释草》："蒙，王女。"郭璞注："蒙即唐也，女萝别名。"《释草》又曰："唐蒙，女萝。女萝，菟丝。"可见"唐蒙"就是女萝；但女萝似乎又是兔丝（即菟丝）。《诗·小雅·頍弁》："茑与女萝，施于松柏。"毛传："女萝，菟丝也。"但《广雅·释草》则曰："女萝，松萝也。"其说不同。变文中"唐蒙"与"兔丝"分提，则"唐蒙"（女萝）当指松萝，与兔丝并非一物。兔丝是缠性草本植物，而松萝则多悬垂飘拂于松枝之下，这两种植物纠葛缠绕在一起，自然是极难拆开的。这一点经常被历代文学作品所取喻，如《文选》卷二九载古诗："与君为新婚，兔丝附女萝。"李白《古意》："君为女萝草，妾作兔丝花。轻条不自引，为逐春风斜。百丈托远松，缠绵成一家。"虽然说的都是男女之情，而取喻的着眼点则在于这两种植物的纠葛难分。而变文中"众生出没於轮网，恰似唐蒙网兔丝"，则是说众生沉沦于六道轮回的罗网，难以解脱，犹如女萝与兔丝难解难分。

嗉

《目连变文》："目连出俗证阿罗，六通自在没人过；身往虚空嗉日月，傍游世界遍娑婆。履水如地无摇动，入地如水现腾波；忽下山宫澄禅观，威凌相貌其巍峨。"（页七五七）《待质录》

收入“㖩”条。

楚按：《目连变文》写目连证得阿罗汉果后，获得三明自在，六通神通，能游大千世界，石壁不得障碍。这段引文便是对目连显示神通的描写。“㖩”字其实就是“弄”字之讹，“弄日月”极言神通广大，可以戏日月于掌上，这是佛经描写自在神通的习惯说法，如《佛本行集经》卷四二，迦叶三兄弟品下：“此之日月如是威德，而能以手摩扪捉持……此是如来现身神通。”《大智度论》卷二写憍梵钵显示神通：“说是言已，入禅定中，踊在虚空，身放光明。又出水火，手摩日月，现种种神变。”以上经论中的“以手摩扪捉持”、“手摩”，就是《目连变文》的“弄”。类似的描写，在变文中不止《目连变文》一处，如《维摩诘经讲经文》：“上作须弥福德强，平扶日月感（威）神瞰。”（页五三〇）又一处：“乾坤推吸峇，日月平澜彰。”（页五四六）“吸”字是“岌”字之讹，“岌峇”形容轰鸣之声，见《文选》卷十八马融《长笛赋》“雷叩锻之岌峇兮”，李善注：“言音如雷之叩锻，岌峇为声也。……岌，苦协切；峇，苦合切。”“澜彰”是“拦障”之讹，《翻译名义集》卷四“罗睺”条，正有“举手掌障日月，世言日月蚀”之语。《维摩诘经押座文》：“智力神通难可测，手摇日月动须弥。”（页八二九）以上引文中的“手摩日月”、“平扶日月”、“日月平澜彰”、“举手掌障日月”、“手摇日月”等等说法，都与《目连变文》的“弄日月”意思一样，可以作为“㖩”当作“弄”的证明。

趔　趚

《百鸟名》：“涛河鸟，脚趔趚，寻常傍水觅鱼吃。”（页八五二）甲卷作“历刺”。《待质录》收入“趔趚”条，云：“按《广

韵》入声二十三锡韵：'趯，郎击切。趯趚，行貌。'又二十二昔韵：'趚，七迹切。趯趚，行貌。'《教坊记》曲名有历刺子，'刺'是'刺'的俗体，'趯趚'、'趯趚'、'历刺'、'历刺'都是一个词的异写。《景德传灯录》卷二十三，襄州洞山守初大师语：'卖鞋老婆脚趯趚。'《广韵》只说'行貌'，究为何种状态，略而不详。一九三五年刻本《云阳县志》卷十四，礼俗下，方言上：'趯趚，爽快也。'引《传灯录》语，又云：'读若利率。'根据这个'读若'，应即现代语的'利索'。但是'率'、'趚'读音不同，《县志》所释，未必可据。"

楚按：《百鸟名》引文中，"涛"字当作"淘"字。《尔雅·释鸟》："鹈，鴮鸅。"郭璞注："今之鹈鹕也。沈水食鱼，故谓之洿泽，俗呼之为淘河。"陆玑《毛诗草木鸟兽虫鱼疏》卷下亦曰："鹈，水鸟，形如鹗而极大，喙长尺余，直而广，口中正赤，颔下胡大如数升囊，好群飞，若小泽中有鱼，便群共抒水，满其胡而弃之，令水竭尽，鱼在陆地，乃共食之，故曰淘河。"可见"涛河鸟"就是淘河鸟，即鹈鹕。而"趯趚"则是对于鹈鹕脚的形容。《待质录》谓《云阳县志》释为"爽快"，即现代语的"利索"，未必可据，良是。这里再引另一条方志的材料。同治甲子（一八六四年）重刊本《广东通志》卷九二，《舆地略》十："裸体曰躯躔。"原注："音赤历。"光绪十八年刊本《电白县志》卷三亦有相同的记载。按《集韵》入声二十一麦韵："躯，古获切。躯躔，倮也。"又二十三锡韵："躔，狼狄切。躯躔，倮也。"据此，"躯"字读音并非如《通志》所注音"赤"，则"躯躔"与"赤历"并非一码事。但这并不意味着这条材料没有价值，它说明在近代广东方言中，"赤历"确有裸体之义。我怀疑这个"赤历"便是"趯趚"、"趯趚"、"历刺"、"历刺"的同义倒文。以此义解释上引诸例，则群疑冰释了。《传灯录》"卖鞋老婆脚趯趚"，

犹云“卖鞋老婆打赤脚”，这和《五灯会元》卷二十道场明辩禅师语“卖扇老婆手遮日”、以及民间流传的“卖油娘子水梳头”等一样，都是极有思想意义的谚语。《百鸟名》的例句也极生动，大凡水鸟的脚胫都是赤裸无毛的，淘河鸟自然也不例外。《山海经·东山经》：“其中多鵹鹕，其状如鸳鸯而人足。”郭璞注：“今鹈鹕足颇有似人脚形状也。”鹈鹕足似人脚的说法当然并不精确，但是由来已久了。《百鸟名》“脚趣䟱”云云，好比说淘河鸟打着光脚丫子，整天守在水边吃鱼，隐然有以渔人比喻淘河鸟之意，包含着民间文学特有的一点风趣与幽默在内。而《教坊记》曲名“历刺子”颇费解，或许是“赤膊歌”的意思。（“子”为歌曲之称，如“生查子”、“渔歌子”等等皆是。）下面再补充两个《待质录》没有提到的例子。陆龟蒙《奉和袭美古杉三十韵》：“峥嵘惊露鹤，趣䟱阂云螭。”（《全唐诗》卷六二一）句中“阂”字应是“骇”字之讹，“趣䟱”也应是裸露之义，因为古杉岁年久远，裸露的躯干盘曲偃蹇、筋脉毕露，其怪怪奇奇之状，竟令云螭为之惊骇了。北宋林逋《平居遣兴》：“卑孜晚鸟沉幽语，历刺幽篁露病梢。”（《林和靖先生诗集》卷二）因为是“病梢”，竹叶脱落，故用“历刺”形容竹梢裸露之状。至于《广韵》释为“行貌”，当别是一义，与上引的例句无关。

乘

《维摩诘经讲经文》：“我今时固下天来，为见师兄禅坐开；得礼高人欣百度，喜瞻卄（菩萨）喜千回。蒙宣法味令斋解，又休（沐）谈杨（扬）决乘怀。酬答并无法（诸）异物，惟将天女作赍排。与弃（垂）受，莫疑猜，上界从今永（不）愿回；誓与师兄为弟子，永充卄（菩萨）绕花台。乘（垂）道力，乞慈哀，

赴（副）乘情成（诚）察乘怀；有愿施时须与受，无乖见处定无乖。”（页六二九、六三〇，校文多据《通释》）《通释》第一篇收有“乘”条，释为“第一人称代词，和‘我’相同。”并解释上述引文说：“这段文章里的四个‘乘’字，除‘乘道力’的‘乘’是‘乖’字字形相近之误以外，其余三个按文义都应该和‘我’的意义相同。”这些意见都是正确的。

何以“乘”能解作我？《通释》说：“用古韵来说，‘乘’、‘朕’本是同部，可以说是‘朕’的假借。”又说：“不过《广韵》‘乘’在穿鼻的证韵，‘朕’已转入闭口的寝韵。似乎这两个字当时在韵部上已经分道扬镳，而变文里还有通借的情形，是古韵未尽转变的残迹。”此说包含着某种揣测的成分，不能看做是定论。何况在变文和其他语言材料中，“乘”借作“朕”，再也找不到别的例证了。所以我以为解释这个“乘”字，应该从字形上找原因。其实，“乘”字就是“我”字的形讹，因为“我”字的俗体或作“豸”，这在变文中是有用例的，如《金刚般若波罗蜜经讲经文》：“缘无豸（我）人寿者，又彫（修）政法无漏，乃得井（菩提）也。”（页四三二）王庆菽校记：“本卷凡‘我’字，均写作‘豸’。”而在变文中，“乘”字或简作“豕”，如《不知名变文》：“宝座既成诸天绕，弥陀即便白豕（乘）云。”（页八一五）王庆菽校“豕”为“乘”，也是正确的。“豸”、“豕”形似，容易相混。前引例句中的三个“乘”，其实都是“我”字，因为写作“豸”，在传抄过程中先误作“豕”，又再还原成“乘”了。

断　送

《不知名变文》：“更有师师谩语一段，脱空下□烧香呵，来出顷去，逡巡呼（胡）乱说词，弟一旦（日）道上头压（底），

第二东头底，弟三西头底　华北太山天帝释、北君神、白华树神、可進问镇灵公、何怕（河伯）将军、猎射王子、利市将军、水草道路、金头龙王、可汗大王，如此配当，终不道著老师阇梨。倾尅（顷刻）中间，烧钱断送。若是浮灾横疾，渐次减除，傥或大限到来，如何免脱。死王强拄（倔），夺人命根，一息不来便归后。”（页八一七）《通释》第四篇收有“断送”条释为“送给人钱财”，解释“顷刻”以下几句说：“这是说烧纸钱送给鬼神，以求免病。案：张相《诗词曲语辞汇释》卷五，‘断送’第五条：‘断送，赠品之义，本为动词而用如名词。杂剧中于婚嫁之事，辄见‘断送’一辞，义与妆奁相同。’《汇释》所引的例证限于元剧，变文里这个‘断送’意义的范围比妆奁大，而是动词，是元剧‘断送’的根源。”

楚按：上引变文原文讹误较多，个别句子不甚明白，但大意可知。转变人站在佛教立场，批判巫师谩语欺骗病家，为病人胡乱祈告四方神祇，而丝毫不提及延僧（老师阇梨）修法事。“顷刻”两句是说病人顷刻死亡，以此恶果说明巫师无法改变人寿的“大限”。故下文说倘若病人只是“浮灾横疾”，自能逐渐痊愈；无奈病人“大限到来”，巫师又岂能使他免死呢？文中“烧钱断送”，是说烧纸钱发送死者。“断送”是发送死者之义，其例在小说杂剧中屡见，如关汉卿《窦娥冤》三折［二煞］：“若果有一腔怨气喷如火，定要感的六出冰花滚似绵，免着我尸骸现；要什么素车白马，断送出古陌荒阡！”元刊本《琵琶记》二十四出：“不幸丧双亲，求人不可频，聊将青鬓发，断送白头人。”这是说剪下头发，卖钱发送老人。《水浒》二一回：“阎婆道：‘……我女儿死在床上，怎地断送？’宋江道：‘这个容易，我去陈三郎家买一具棺材与你……’”《清平山堂话本·花灯轿莲女成佛记》：“可怜可怜，婆婆是这般健便好；倘有些病痛，何人伏侍你？忽一日

寿终，谁来断送你?”又：“待你百年之后寿终，我二人与你带孝，如母亲一般断送你。”又：“张待诏：‘只抬到我家，买口棺材断送他，也不枉我家出个善知识。’李押录道：‘使不得，既嫁了我家，生是我家人，死是我家鬼，如何又扛回去？我自断送，两家和气了。’”上述例句中“断送”的发送义，是从赠送义引申而来，因为旧时发送死者，照例要焚烧纸钱等等供死者于阴间享用，因而发送便可径直称为“断送”。此义为《诗词曲语辞汇释》“断送”诸条所不载，而变文的用例则证明此义在唐五代时期就已流行了。

加　　被

《通释》第四篇收有“加被、加备”条，释为“保佑、帮助、恩赐的意思”。其说曰：“丑女缘起：‘丑女既得世尊加被，换旧时之丑质，作今日之面（周）旋；丑陋形躯，变端严之相好。’又：‘蒙佛慈悲，便垂加佑，换却丑陋之形躯，变作端严之相好。’（并见页七九八）又：‘赖为如来亲加备，还同枯木再生春。’（页八〇〇）这一篇中间‘加被’、‘加备’、‘加佑’都有，而用于意思相同的语句中，它们的意义是很明显的。变文中‘加被’这个词儿，和如来发生关系的地方最多，例子不胜枚举，也偶有不属于如来的，降魔变文里讲舍利弗和六师斗胜，如来派了诸神卫护舍利弗，文章说：‘诤（争）能各拟逞威神，加被我如来大弟子。’（页三八一）这个‘加被’就属于诸神。‘加被’这种行为，本来并不专属于如来，不过如来加被别人的次数特别多罢了。”

楚按：《通释》对“加被”的解释，虽然正确，但不全面“加被”是中性词，不但可以属于如来、诸神等“正面”力量，

还可以属于外道、恶人等“反面”力量。《祇园图记》记外道劳度差与舍利弗斗法失败，与诸徒党归伏舍利弗。但外道中“有烦之熏者不宾，而由（犹）颇忿，终须作计以酬。便各思惟，於造精舍之处，外道来自雇身，因乍（诈）亲拟觅方便。身子言知，化一力士，执持铁杖，驱逐作人不得停憩。外道见舍利弗在傍，欲思加被，此所化力士驱驰，又不得，便自身困乏，不可言说”。（页四〇八）这段话是说，外道烦之熏对舍利弗取胜不服，想要用计报仇。于是假意到舍利弗修建精舍的工地当雇工，以寻觅报仇机会。身子（舍利弗又名）早已知悉，遂化出一个力士，手执铁杖，驱使工人们劳作不停。烦之熏想要“加被”舍利弗，但在力士驱使之下，不但无法“加被”，反而弄得自身疲乏不堪。《大智度论》卷十六，释初中品毗梨耶波罗蜜义第二十六：“或有饿鬼，先世恶口，好以粗语加被众生，众生憎恶，见之如雠，以此罪故，堕饿鬼中。”这样看来，“加被”就是施加力量或影响于其身的意思，既可用于褒义，也可用于贬义。倘若用于褒意，可以如《通释》释为“保佑”等；但若用于贬义，则只能释为“加害”了。

醿　　䤿

《通释》第五篇收入“䤿醿”条，释为“惭愧，耻辱”。其说曰：“庐山远公话：‘於是道安数被醿䤿，非常耻见相公，羞看四众。’（页一八六）‘醿’字应当从面作‘䤿’。《集韵》上声三十四果韵：‘懡，懡㦬，慙也。或作醿、醿、醿。’三十三笴：‘㦬，或从面。’‘醿䤿’就是‘醿䤿’。自己感觉惭愧叫‘醿䤿’，耻辱人家也叫‘醿䤿’，这里是说道安屡次受到耻辱。”

楚按：《通释》引《集韵》甚确。不过《庐山远公话》的例

句，《变文集》断句有误，《通释》沿袭了《变文集》的错误，又把原文“被数”二字改为“数被”，增加了新的错误，从而导致对“醿䤈”的意义产生误解。正确的断句应该是：“於是道安被数，醿䤈非常，耻见相公，羞看四众。”这里的“数”是动词，责数之义。《通释》把“数”当作数词了，因此说：“耻辱人家也叫‘醿䤈’，这里是说道安屡次受到耻辱。”这是把不及物动词“醿䤈”当作及物动词解释了。其实原文是说，道安被远公责数，自己非常惭愧。

停腾

《通释》第五篇收入“停藤、停腾、停”条，释为“就是停当、定当”。其说曰：“维摩诘经讲经文：‘发言时直要停藤，税调处直如（须）稳审。’（页六二一）故圆鉴大师二十四孝押座文：‘诫（试）乖斟酌亏恩义，稍错停腾失纪纲。’（页八三六）无常经讲经文：‘才亡三日早安排，送向荒郊看古道。送回来，男女闹，为分财不停怀懊恼。’（页六六七、六六八）这里的‘不停’不是不止的意思，而是不平均，（目连变文：‘家财分作於三亭。’见页七五六，就是三股均分。）不‘停藤’。”

楚按：《通释》释“不停”为“不平均”，甚是，唯“停藤”、“停腾”却并非是“停当、定当”之义，而是舒缓、延迟之义。如《祖堂集》卷十六，南泉和尚：“侍者到於半路，逢见涅槃堂主著纳衣走上来。侍者云：‘和尚教某甲看涅槃堂里有一人死也无。’堂主对曰：‘适来有一僧迁化，特来报和尚。’两人共去向和尚说。停腾之间，更有一人来报和尚云：‘适来迁化僧却来也。’”涅槃堂是病僧待死之所，这段话是说，南泉和尚派侍者打听涅槃堂中某病僧死去没有，路遇涅槃堂主，说是那病僧已经

"迁化"（死）了。两人在路上谈话耽搁的时候，另有一人先去报告南泉和尚说：刚才"迁化"的病僧复活了。"停腾之间"是说谈话延缓之间。《汾阳无德禅师语录》卷下《赞深沙神》："放光觌烁静乾坤，吐气停腾清海水。"下句谓深沙神呼吸舒缓平和之际，海水宴清无波。《通释》举方干《赠夏侯评事》诗："讲论参同深到骨，停腾姹女立成银。"说曰："讲炼丹之术，下句谓调汞成银。'停腾'本是形容词，变成调配合适的意思了。"按这里的"停腾"，犹如说"延伫之间"，形容时间过了不久，似非"调配合适"之意。《通释》又引《鉴诫录》卷十"高僧谕"条，伏牛上人《三伤颂》之一："停腾怕饥渴，抚养知寒暖。"说曰："'停腾'也作动词用，谓调理妥当。"按此颂是写母鸟抚育幼鸟的事，上句说母鸟觅食倘有迟缓，即担心幼鸟遭受饥渴，"停腾"亦非"调理妥当"之意。

现在再看变文中的两条例句。《维摩诘经讲经文》"发言时直要停藤"，"藤"应作"腾"，这句是说，说话时一定要语气延缓，装出欲言又止的样子。这段文字是写魔女施展各种手段，企图诱惑持世菩萨，"发言停腾"便是魔女作出的媚态之一。《故圆鉴大师二十四孝押座文》的"稍错停腾失纪纲"，是说子女对父母说话，应该语气舒缓平和，这方面倘稍有乖背，即失去了人子之道，"停腾"也是舒缓之义。

塞　当

《通释》第五篇收入"塞当"条，释为"适合，恰合"。其说曰："维摩诘经讲经文：'今朝不往（枉）逢居士，与我心头恰塞当。要宝藏人得宝藏，求清凉者得清凉。'（页六一一）按：'塞'有相当的意思，'塞当'二字同义连文。《汉书》王褒传：'不足

以塞厚望，应明指。'颜师古注：'塞，当也。'王莽传中：'欲以承塞大命，克厌上帝之心。'颜注：'塞，当也。厌，满也。''塞'字颜不注音，宜音赛。"

楚按：释"塞当"为"适合、恰合"，无疑是正确的。但谓"'塞'有相当的意思，'塞当'二字同义连文"，则尚有商量的余地。倘若不是孤立地求解，而是与变文中类似的"塞"字用例联系起来考虑，不难发现，这个"塞"字应该是虚字，和《汉书》例句中的"塞"字并不一样，"塞当"也不是同义连文。其实，"塞"就是"相"，"塞当"就是相当。《金刚般若波罗蜜经讲经文》："解空罗汉多方便，起坐如来镇塞随。"（页四四五）又："念得一抽清净教，三涂六道镇相随。"（页四三二）试比较上述两例，可知上例中的"镇塞随"，便是下例中的"镇相随"。又同篇："塞漫蓦（骂），世间术，莫行邪行莫徒庆（疾）。"（页四三五）"塞漫骂"就是相漫骂。又同篇："众生身上有如来，仏与众生不塞离。"（页四四〇）"不塞离"就是不相离。《敦煌变文论文录》附录《维摩碎金》："傥若缘就闲因成，共你塞逐便去来。""塞逐"就是相逐。

"相"何以会写作"塞"呢？这大概是记录当时口语读音的缘故。白居易《山中问月》："为问长安月，谁教不相离？""相"字下自注："思必切。"这固然是由于诗律要求这个"相"字为仄声字，但同时也证明了口语中"相"字确有"思必切"的读音。宋俞文豹《吹剑三录》："相音瑟，白诗：为问长安月，谁教不相离。""塞"与"瑟"音近，可证"塞"字确实是记录口语"相"字的读音。此音宋人多记作"厮"，陆游《老学庵笔记》卷十："世多言白乐天用'相'字，多从俗语作思必切，如'为问长安月，如何不相离'是也。然北人大抵以'相'字作入声，至今犹然，不独乐天。老杜云：'恰似春风相欺得，夜来吹折数枝

花。'亦从入声读，乃不失律。俗谓南人入京师，效北语，过相蓝，辄读其膀曰'大厮国寺'，传以为笑。"可见直到南宋，北人仍读"相"为思必切，写作"厮"。罗大经《鹤林玉露甲编》卷五《相字音厮》："白乐天诗云：'为问长安月，谁教不相离。''相'字下自注云：'思必切。'乃知今俗作'厮'者，非也"。罗大经为南宋人，则南方俗语亦写"相"作"厮"，不仅北人也。此字小说戏曲中屡见，皆应读作入声，与现今读为平声者不同。变文中的"塞"字，和"厮"字音义相同，都是"思必切"的记录形式，因而也应从入声读，似不宜音"赛"了。

时　固

《维摩诘经讲经文》："为重修禅向此居，我今时固下云衢。"（页六二一）又："我今时固下天来，为见师兄禅坐开。"（页六二九）《通释》第六篇"时、时故"条释为"特意，专"。其说曰："《陕北关中两县分类词汇》：'［铜川县］特地曰"单故"，如云"我今天单故来看你"，谓特来也。''单故'一词，就是变文'时固'转变来的。'单'、'特'同属舌头音，'时'属正齿音，舌齿两音中古没有严格的区分，所以'时'也就是'特'，'时固'也就是'单故'了。"

楚按：此说甚为精辟。不过"时固"的字面究属希见，所以私意以为仍应作"特故"。盖"时"为"特"之形讹，其例习见；"固"则"故"之音讹，如《八相变》："固（故）请仙哲，占相斯人。"（页三三三）即"故"误作"固"之一例。"特故"一词见于变文者，如《敦煌变文论文录》附录《佛报恩经讲经文》："特故朝参辞父王，愿王令去无忧愡（愁）。"原校"愡"作"愁"，与"宝"、"老"、"扫"、"到"不叶，应作"恼"。变文之外，如苏轼《菩萨蛮》（娟娟侵鬓妆痕浅）："酒阑思翠被，特故

腾腾地。”“特故”句谓故意装醉。明田汝成《西湖游览志余》卷十六，香奁艳语：“寻常游湖者，逼暮即归；是日王生与师儿有密誓，特故盘桓，比夜达岸，则城门锁，不可入矣。”“特故盘桓”谓故意逗留。《古今小说·宋四公大闹禁魂张》：“赵正道：‘这婆娘要对付我，却到吃我摆番。别人漾了去，我却不走。’特骨地在那里解腰捉虱子。”“特骨地”亦即是“特故”。其余的例子，参看《诗词曲语辞汇释》卷四“大古（二）”条。

珂　　珮

《韩朋赋》：“齿如珂珮，耳如悬珠。”（一三九页）徐震堮校：“‘珮’当作‘贝’。”《通释》第三篇“珂珮”条亦释为“应作‘珂贝’，海螺壳，色白”。

楚按：原文“珮”字不必改。“珂珮”之义有二：一指官员服饰的玉带，如《旧唐书·职官志二》：“凡百僚冠笏、伞幰、珂佩，各有差。”“珂佩”同“珂珮”。《李陵变文》：“由（犹）更赐其珂珮，白玉装弓勒鞅，束（策）封僕（仆）从，浮（服）乘□厩之龙骑，飡百官之珍膳。”（九二页）一指用螺蛤贝壳联缀而成的腰带，如《太平御览》卷九四二引《云南记》曰：“新安蛮妇人……又绕腰以螺蛤联穿系之，谓为珂珮。”这是因为“珂”字既有美石之义，又有大贝之义，故“珂珮”亦遂有玉带与贝带两种意义。以此二义施之《韩朋赋》，皆无不可 “齿如珂珮”犹如古人习语的“齿如编贝”，是形容成排的牙齿，不但言其洁白，也言其排列整齐，即是《维摩诘经讲经文》说的“雪齿齐平，能白能净”（六二〇页）。较之说“齿如珂贝”更为形象（后者不见整齐之意），实在犯不着改“珮”为“贝”也

（原载《中华文史论丛》1983年第1辑）

C075498

变文字义零拾

可

敦煌变文中用在数词前的“可”字，通常都是表示约数的“大约”之义，但也有不同于此的特殊用法。《维摩诘经讲经文》：“尽河沙界之人心。差□一念，皆知可尘，亿数之烦恼踦驱，分毫弁（辨）别。”（《敦煌变文集》五三四页，下不标书名者皆引自此书。）这段文字难以卒读，是由于断句错误；现为重校点如下：“尽河沙界之人心差□，一念皆知；可尘亿数之烦恼踦驱（崎岖），分毫弁（辨）别。”文中“河沙界”与“尘亿数”都是表示极多之数词。“可”与“尽”对举，意义相同，应释为“满”，盖俗语词也。此义屡见于唐人诗文，而字书皆未载之。白居易《红线毯》：“披香殿广十馀丈，红线织成可殿铺。”“可殿”即满殿。陆龟蒙《奉酬袭美先辈吴中苦雨一百韵》：“江南多事鬼，巫觋连瓯越，可口是妖讹，恣情专赏罚。”“可口”即满口。段成式《酉阳杂俎前集》卷八《黥》，首条载：“又有王力奴，以钱五千召劄工，可胸腹为山、亭院、池榭、草木、鸟兽，无不悉具，细若设色。”次条又载：“蜀市人赵高好斗，常入狱，满背镂

毗沙门天王，吏欲杖背，见之辄止，恃此转为坊市患害。”试比较两条，可知首条“可胸腹”之“可”，即是次条“满背”之“满”。《旧唐书·李德裕传》载德裕上表云：“又奉诏旨，令织定罗纱袍段及可幅盘绦缭绫一千匹。”“可幅”即整幅，亦与满义略同。《太平御览》卷八一七引《搜神记》：“永嘉中，有天竺胡人，能取绢与人，各执一头，剪断之，已而取两段合持之，则复还连绵，可练无异故体也。”“可练”即整匹之练。（今本《搜神记》卷二此条文字稍异，无“可练”之语。）

张相《诗词曲语辞汇释》卷一可（四）：“可，犹当也。”引唐宋诗词数条为证，其首条云：“刘禹锡《生公讲堂》诗：‘高坐寂寥尘漠漠，一方明月可中庭，’言当庭也。按此可字或疑可作恰字解，然周邦彦《南柯子》词：‘晓（当是晚）来階下按新声，恰有一方明月可中庭。’若作恰字解，则有两恰字矣，故知可中庭即当中庭也。”修订本《辞源》“可”字下亦据上引刘禹锡诗建立“正当”、“正在”义项。今按二书之说皆非是，《汇释》所引各例，“可”字皆应以“满”字释之。兹以刘诗“一方明月可中庭”为例，盖庭院为方形，月光遍满庭院，故以“一方”形容之，下字十分准确。胡仔《苕溪渔隐丛话前集》卷二十引《洪驹父诗话》云：“山谷至庐山一寺，与群僧围炉，因举生公讲堂诗，末云‘一方明月可中庭’。一僧率尔云：‘何不曰一方明月满中庭?’山谷笑去。”盖“可中庭”即“满中庭”，而字有雅俗之分，此僧欲以雅言换俗字也。山谷老人（黄庭坚）“笑去”，则已印可此僧矣。“可”字的这一用法，还保留在现代东北方言中，如《暴风骤雨》二四：“小学校的操场里，太阳光照得黄闪闪的，可院的牛马欢蹦乱跳，嘶鸣，吼叫，闹成一片。”“可院”即满院也。

翠

《十吉祥讲经文》："五德之鸡产凤凰，灵禽表瑞法中王。毛分五彩云遐（霞）翠，目斗双珠日月光。"（《敦煌变文论文录》八七九页）原校"遐"作"霞"是正确的。以"五彩"、"云霞"与"翠"连文，似乎不易理解，实则这个"翠"字并非翠绿之义，而是鲜明之义。《维摩诘经讲经文》："轻罗拭体，吐异种之馨香；薄縠（縠）挂身，曳殊常之翠彩。"（六二〇页）此处"翠彩"也指鲜明的色彩，并非单指青绿色。陆游《老学庵笔记》卷八："东坡牡丹诗（按指苏轼《和述古冬日牡丹四首》之一）云'一朵妖红翠欲流'，初不晓'翠欲流'为何语。及游成都，过木行街，有大署市肆曰'郭家鲜翠红紫铺'，问土人，乃知蜀语鲜翠犹言鲜明也，东坡盖用乡语云。"明李实《蜀语》："凡颜色鲜明曰翠。○骆宾王文：'缛翠萼於词林，綷鲜花於笔苑。'东坡诗：'两朵妖红翠欲流。'以'翠'对'鲜'，既曰'红'又曰'翠'，皆谓鲜明之貌。"现代成都方言仍保留了这一意义。不过在唐五代以前，"翠"的这一用法并不限于蜀方言，变文即是证明。又《文选》卷十八嵇康《琴赋》："新衣翠粲，缨徽流芳。"李周翰注："翠粲，鲜色。"李善注："《子虚赋》'翕呷翠粲'，张揖曰：'翠粲，衣声也。'《汉书》作'萃蔡'。班婕伃《自伤赋》曰：'纷綷蔡兮纨素声。'《洛神赋》曰：'披罗衣之璀粲。'字虽不同，其义一也。"实则"翠粲"、"萃蔡"、"綷蔡"、"璀粲"都同"璀璨"，一词而异形，光彩鲜明之义，当以李周翰注为准。故宋王应麟《困学纪闻》卷十八引上述《琴赋》注文后说："以鲜明为翠，乃古语。"清钱大昕《十驾斋养新录》卷十九云："案《说文》，滜、新也，七罪反，与翠同音，故谓鲜新为鲜翠。"由

《说文》的“滜”延续到现代成都方言的“翠”，可谓源远而流长矣。

拐　曾

《降魔变文》：“忽於众中，化出二鬼。形容丑恶，躯貌拐曾，面北填（比天）而更青，目类朱而复赤。”（三八七页）“北填”原校“比天”，实则“填”是“靛”的音讹，如《维摩诘经讲经文》：“监电似身呈忿怒，血盆如口震雄威。”（五四三页）“监电”也应作“蓝靛”。又：“身色皆蓝淀（靛），情田尽虎狼。”（五四五页）皆是其例。文中“拐曾”颇费解，我以为当作“楞曾”，“拐”字盖“楞”字的形讹。“楞曾”与“丑恶”对举，意义相似。此语用于褒义，为勇猛之义；用于贬义，为凶恶之义。二字乃记口语读音，故有形体不同的多种写法。亦作“稜层”，如《广弘明集》卷二九元魏释懿《破魔露布文》：“意气稜层，固守方寸。”唐释道安《法苑珠林》卷九《阿修罗部·述意》：“形容长大，恒弊饥虚，体貌粗鄙，每怀瞋毒，稜层可畏，拥耸惊人。”《续传灯录》卷八，东京慧林宗本圆照禅师：“头圆像天，足方似地，古貌稜层，丈夫意气，趯倒须弥，踏翻海水，帝释与龙王无著身处。”《大唐秦王词话》二十八回：“铁面稜层气势豪，全凭猛烈佐刘朝，腰悬劲弩骑金勒，手罄横肩大砍刀。”亦作“楞层”，如《大唐三藏取经诗话》卷上：“见门上左右金刚，精神猛烈，气象生狞，古貌楞层，威风凛冽。”陆澹安《小说词语汇释》引此例，释“楞层”为“庄严”，非是。又作“稜睁”，如洪迈《夷坚三志》壬卷四，《湖北稜睁鬼》：“杀人祭祀之奸，湖北最盛，其鬼名曰稜睁鬼。”以“稜睁”名鬼，亦取凶恶之义。又作“楞睁”，《小说词语汇释》引《野叟曝言》四十三：“他敢楞睁一

点儿，咱就搠他三二十个透明窟窿。”释“楞睁”为“呆呆的。亦指迟疑、不干脆”，也不确。这个“楞睁”由勇猛之义引申为不服、反抗之义。

斛

《降魔变文》：“其牛乃莹角惊（擎）天，四蹄似龙泉之剑；垂斛曳地，双眸犹日月之明。”（三八三页）“斛”字颇费解，其实是“胡”的假借字。《说文》：“胡，牛颔垂也。”指牛颈下的悬肉。其他兽类颔下悬肉也可称胡，如《诗·豳风·狼跋》：“狼跋其胡，载疐其尾。”朱熹集传：“胡，颔下悬肉也。”隋阇那崛多译《佛本行集经》卷十四，常饰纳妃品下：“是时狰虎向彼牛王说偈答言：‘汝项斛领甚高大，止堪驾车及挽犁，云何将此丑身形，忽欲为我作夫主。’”又卷二十六，问菩提树品中：“五百牛王，并皆斛领，犹如黑云。”“斛”也通作“胡”，与变文正同。在《佛本行集经》中，此字也写作“頶”，如卷十四出逢老人品：“变身化作一老弊人，伛偻低头，口齿疏缺，须鬓如霜，形容黑皱，肤色黧黮，曲脊傍行，唯皮与骨，无有肌肉，咽下宽缓，如牛垂頶。”“頶”与“胡”同。《佛本行集经》中“斛”与“頶”杂出，可证“斛”即“胡”之借字。按《广韵》“胡”、“頶”皆音户吴切，平声模韵，而“斛”音胡谷切，入声屋韵，它们能够通假，说明阴声韵字与入声字通假，在变文中已非个别现象，这里再举起几条变文中有待校勘始明的语例。《庐山远公话》：“依［之］莫恻（测）其冯，敬之罕（罕）穷其济。”（一八八页）按唐太宗《圣教序》：“挹之莫测其源”、“遵之莫知其际”，此用其语，则“依”乃“挹”之借字（平通入）。《唐太宗入冥记》“舍□□唐天子太宗皇帝李乞（某）生魂。”（二〇九页）据文意，当

作“摄得大唐天子太宗皇帝李某生魂”，“舍”亦“摄”之借字(上通入)。《大目乾连冥间救母变文》：“东西铁钻谗凶觔，左右铜铰石眼精。”（七三一页）按“谗”常作“劖”；“凶觔”当作“胸肋”；“铰”常作“骹”，鸣镝也；“石”当作“射”，“石”属禅母，“射”属船母（床母三等），禅母与船母在中古实际语音中并无严格区别，故“石”得借作“射”（入通去）。阴声字与入声字通假的实例，说明入声韵尾脱落的趋势在唐五代已显露端倪。《颜氏家训·音辞》：“其谬失轻微者，则南人以钱为涎，以石为射，以贱为羡，以是为舐。”是则唐代以前，南人固已以“石”为“射”矣

周　　诸

《张淮深变文》：“分兵十道，齐突穹庐　鞞鼓大振，白刃交麾，匈奴丧胆，獐窜周诸。头随剑落，满路僵尸。”（一二五页）这里的“周诸”当作“周章”，“章”与“诸”，一声之转也。《大正藏》本东晋佛陀跋陀罗译《大方广佛华严经》卷三六，宝王如来性起品第三十二之一：“譬如诸文字，说之不可尽，十方亦如是，转法轮无尽。譬如章文字，悉入一切数，所入无所出，法轮亦如是。”上云“诸文字”，下云“章文字”，“章”即“诸”之声转也，可为变文之佐证。“周章”为惶惧貌。如《文选》卷五左思《吴都赋》：“轻禽狡兽，周章夷犹。”刘良注：“周章夷犹，恐惧不知所之也。”变文用例如《伍子胥变文》：“缘何急事，步涉长途？失伴周章，精神恍惚？”（五页）“周章”为联绵字，其“惶惧貌”一义，尚有以下形体：一、周慞、惆慞、惆障。如唐地婆诃罗译《方广大庄严经》卷五，音乐发悟品：“譬如山火，四面俱至，野兽在中，周慞苦恼。”元魏瞿昙般若流支译《正法

念处经》卷十六："惆慞行旷野，常受诸苦恼，孤独无救护，具受诸辛苦。"又："行大险难黑暗之处，受大剧苦，惆障奔走。"二、辀张。《文选》卷二五刘琨《答卢谌书》："自顷辀张，困於逆乱，国破家亡，亲友凋零。"李善注："辀张，惊惧之貌也。"清梁绍壬《两般秋雨盦随笔》卷三《字音假借》："周章二字，可作辀张。《南史·桓康传》：'欲辀张，问桓康。'"三、侏张、侏倀。上引刘琨《答卢谌书》李善注："扬雄《国三老箴》：'负乘覆餗，奸寇侏张。''辀'与'侏'，古字通，张由切。"元魏吉迦夜共昙曜译《杂宝藏经》卷五，长老请舍利弗摩诃罗缘："时摩诃罗被打困熟，语猎师言：'我从直道行，数被蹎顿，精神失错，行步躁急，触君罗网，愿见宽放，令我前进。'猎师答言：'汝极粗疏，侏倀乃尔！何不安徐匍匐而行？'即前著道，如猎师语，匍匐而行。""倀"字不载于字书，盖即"张"字，涉上"侏"字而增人傍也。

落　　节

《李陵变文》："兇（匈）奴得急於先走，汉将如云押背槌（追），丈夫百战宁词（辞）苦，只恐明君不照知。其时兇（匈）奴落节，输汉便宜，直至黄昏，收兵不了。"（八五页）"落节"犹云吃亏，故下文说"输汉便宜"。《太平广记》卷二一一《薛稷》（出《唐画断》）："学书师褚河南，时称'买褚得薛不落节。'"末句谓薛稷书法可与褚遂良比美，故欲买褚书而误得薛书，并不吃亏。《法演禅师语录》卷上，次住太平语录："山僧昨日入城，见一棚傀儡，不免近前看。或见端严奇特，或见丑陋不堪，动转行坐，青黄赤白，一一见了。仔细看时，元来青布幔里有人。山僧忍俊不禁，乃问：'长史高姓？'他道：'老和尚看便

休，问什么姓！'大众，山僧被他一句，直得无言可对，无理可伸，还有人为山僧道得么？昨日那里落节，今日这里拔本。"末二句谓昨日在那里被人抢白，吃了亏，今日在这里扳回老本。《虚堂和尚语录》卷二："乃举百丈因僧问'如何是奇特事？'丈云'独坐大雄峰'，僧礼拜，丈便打。师云：'百丈故是大机大用，若非剑于相酬，几乎落节。'"亦谓几乎吃亏。《太平广记》卷四八七《霍小玉传》："浣沙曰：'我小娘子即霍王女也，家事破散，失身於人。夫婿昨向东都，更无消息，悒怏成疾，今欲二年，令我卖此，赂遗於人，使求音信。'玉工凄然泣下曰：'贵人男女，失机落节，一至於此！我残年向尽，见此盛衰，不胜伤感！'""落节"犹云倒霉，与"吃亏"义近。

搓　　然

《汉将王陵变》："项羽帐中盛寝之次，不觉精神恍惚，神思不安，搓然惊觉，遍体汗流。"（三七页）试比较《前汉刘家太子传》："其张老有一子，夜作瑞梦，见城北十里磻陀石上，有一童子，诸相具足。忽然惊觉，遍体汗流。"（一六〇页）可知第一例中的"搓然惊觉"，便是第二例中的"忽然惊觉"。"搓然"何以有忽然之义呢？按《集韵》："搓，悉盍切，破声。"是知"搓"乃象声字也。象声字往往可以表示急速之义，如"霍地"、"嗖地"、"哗地"等皆是，"搓然"亦其类也。不过在变文和其他文献中，"搓然"多写作"飒然"，"飒"亦象声字也。如《维摩诘经讲经文》："四大假合，五蕴成形，欻尔无常，飒然空寂。""飒然"与"欻尔"同义对举。《续玄怪录》卷一《辛公平上仙》："过宣政殿，二百骑引，三百骑从，如风如雷，飒然东去，出望仙门。"《鉴诫录》卷二《灌铁汁》："唐末徐州廉使徐太傅（溥），

忽於公暇设寝，梦到太山府君殿前……时与秦一齐拜谢次，飒然寤焉。"《警世通言·乐小舍拚生觅偶》："钱七飒然惊觉，得了一梦。"《醒世恒言·佛印四调琴娘》："琴娘弹眼泪，却好弹在佛印脸上。只见那佛印飒然惊觉，闪开眼来，壁上灯尚明。"都可证明"捲然"即是"飒然"。又可写作"撒然"。如元郑德辉《智勇定齐》杂剧一折，齐公子云："某因昨夜晚间作一梦，见一轮皓月出离海角，恰丽中天，被云雾遮蔽。撒然惊觉，正当夜半子时。"陈以仁《存孝打虎》杂剧二折，李克用云："夜来得了一梦，梦见一个大虫赶着我咬。撒然惊觉，乃是南柯一梦。"《古今小说·简帖和尚巧骗皇甫妻》："那浑家把金篦儿去剔那烛烬，一剔剔在宇文绶脸上，吃了一惊，撒然惊觉。"

取

《伍子胥变文》："其王见女，姿容丽质，忽生虎狼之心。魏陵曲取王情：'愿陛下自纳为妃后，东宫太子，别与外求。美女无穷，岂嫎（妨）大道。'"（二页）又："兄事於君，君须藏掩；曲取平王之意，送往诛身；兄既身亡，君须代命。"（二二页）"曲取"即曲意迎合，"取"为迎合之意，诸字书皆失载，故再援例以证成之。姚秦鸠摩罗什译《灯指因缘经》："若顺他说，复言诈取他意；若不随顺，复言自专。"东晋佛陀跋陀罗译《大方广佛华严经》卷五四："昔日群生类，妄口非法语，纵口无义言，谄曲取人意。"萧齐求那毗地译《百喻经》卷下，踏长者口喻："昔有大富长者，左右之人欲取其意，皆尽恭敬。"《北史·长孙晟传》："又处罗侯者，摄图之弟，奸多而势弱，曲取众心，国人爱之，因为摄图所忌。"又《元谐传》："然性刚愎，好排诋，不能取媚於左右。尝言於上曰：臣一心事主，不能曲取人意。"范摅

《云溪友议》卷上《襄阳杰》："初，有客自零陵来，称戎昱使君席上有善歌者，襄阳公（按指于頔）遽命召焉。戎使君岂敢违命，逾月而至。及至，令唱歌，乃戎使君送妓之什也。公曰：'丈夫不能立功立业，为异代之所称，岂有夺人姬爱，为己之娱嬉？以此观之，诚可窜身於无人之地。'遂多以缯帛赆行，手书逊谢於零陵之守也……戎使君诗曰：'宝钿香娥翡翠裙，妆成掩泣欲行云。殷勤好取襄王意，莫向阳台梦使君。'"诗中"襄王"喻于頔，末二句即嘱妓好事新主、莫忆旧君之意也。

结　果

《维摩诘经讲经文》："是时也波旬设计，多排婇女嫔妃，欲恼圣人。剩烈（盛装）奢化（华），艳质希奇，魔女一万二千，最异珍珠千般结果，出尘菩，不易恼他，持世上人如何得退。"（六二〇页）这段文字颇觉拗口，"结果"的含义也不明白，这是由于断句、标点、校勘都有错误之故。其实原文接近于骈文，现重新校点如下："是时也，波旬设计，多排婇女嫔妃；欲恼圣人，剩烈（列）奢化（华）艳质。希奇魔女，一万二千；最异珍珠，千般结果（裹）。出尘菩（菩萨），不易恼他；持世上人，如何得退？"文中的"千般结果"，是说千方百计地把魔女穿戴打扮起来。"结果"就是"结裹"（"果"是"裹"的同音通用字），其基本意义是穿着，打扮之义是从穿着之义引申而来的。《老子化胡经》老君十六变词（载《大正藏》卷五四）："一变之时，生在南方亦（赤）如火，出胎堕地能独坐，合口诵经声琐琐，眼中泪出珠子碟。父母世间惊怪我，复畏寒冻来结果，身著天衣谁知我。"是说老君初生之时，父母不知他身着"天衣"，打算"结果"他以防寒冻。"结果"也是"结裹"，用衣物包裹之义，也是

从“穿着”这一基本意义引申而来。四部丛刊本《景德传灯录》卷三十《一钵歌》：“趁时结褁学摆拨，也学柔和也粗犷，也剃头，也披褐，也学凡夫作生活。”按《康熙字典》：“褁，《字汇补》：‘责尺切，音执。’《字辨》：‘囊也。’按与‘裹’字音义别。”其实通俗文学作品中屡见“褁”字，都是“裹”的俗字，《龙龛手鉴》卷一衣部：“褁俗裹正。”《一钵歌》中的“结褁”就是“结裹”（大正藏本《景德传灯录》正作“裹”），“趁时结裹”是穿戴时髦之意。《鉴诫录》卷十《高僧谕》引《一钵歌》，作“也系裹，也摆拨，也学柔和也粗犷”。“系裹”也就是“结裹”，“系”字乃“结”字之声转也。《五灯会元》卷九，径山洪諲禅师：“光靴任汝光靴，结果任汝结果。”这个“结果”也显然是穿着打扮之义。

乍　可

《太子成道经》记大王命令武士将新妇及孩儿推入火坑，新妇发愿有云：“贱妾者一身犹乍可，莫交辜负一孩儿。”（二九五页）“犹乍可”犹云“犹尚可”。“乍可”作为俗语词，其“只可”、“宁可”之义，《诗词曲语辞汇释》卷一、《敦煌变文字义通释》第六篇论之已详，其“尚可”之义，则诸书皆未之载，故援例以证成之。《艺文类聚》卷七八梁简文帝《仙客》诗：“漆水岂难变，桐刀乍可挥。”“乍可挥”即尚可挥。张鷟《龙筋凤髓判》卷一《考功》第二条：“鸡冠比玉，乍可依稀；鱼目参珠，曾何仿佛。”“乍可依稀”谓尚可仿佛乱真。又卷二《将作监》第二条：“人未疲而事就，乍可论优；夫半毙而功成，若为征赏？”“乍可论优”谓尚可评为优等。义净《南海寄归内法传》卷二，衣食所须：“自堕乍可一身，传授恐为误众。”上句谓自己一身堕

犯，尚有可说。《全唐诗》卷八二三韬光《谢白乐天招》："白云乍可来青嶂，明月难教下碧天。""乍可来青嶂"即尚可来青嶂。敦煌本《太公家教》："黄金白银，乍可相与，好言善述，莫漫出口。""乍可相与"即尚可相与。《太平广记》卷一五七《李敏求》（出《逸史》），记敏求魂魄遇见担任阴间太山府君判官的已故友人柳澥，"敏求曰：'受生苦穷薄，故人当要路，不能相发挥乎？'澥曰：'假使公在世间作官职，岂可将他公事从其私欲乎？苟有此图，谪罚无容逃道矣。然要知禄命，乍可施力。'因命左右一黄衫吏曰：'引二郎至曹司，略示三数年行止之事。'"这段文字中，柳澥表示不能徇私，但如果想预知禄命，则尚可出力。又卷二六九《诬刘如璿恶党（按"恶党"二字当乙作"党恶"）》（出《御史台记》），记来俊臣诬诛司刑府史姓樊者，"其子讼冤於朝堂，无敢理者，乃援刀自刳其腹。朝上莫不目而悚惕，璿不觉唧唧而泪下。俊臣奏云'党恶'，下诏狱。璿诉曰：'年老，因遇风而泪下。'俊臣劾之曰：'目下汩涓之泪，乍可因风；口称唧唧之声，如何取雪？'处以绞刑。""乍可因风"，谓因风而下泪，尚有可能也。

溺

《无常经讲经文》："西方好，卆（卒）难论，实是奮花（奢华）不省闻，忽尔这为（身）生那里，千年万岁没沉轮（沦）。浊世溺，不须论，八若（苦）三灾岂忍闻，好行未曾行一点，不依公道望千春。"（六五七页）"浊世溺"与"西方好"为对，则"溺"当作"弱"，不好之义，亦即坏也，非谓沉溺也。以"好"与"弱"反义对举，俗语习见，如《父母恩重经讲经文》："有好男女，有弱男女。"（六八五页）《景德传灯录》卷三十《一钵

歌》："好也著，弱也著，一切无心莫染著。"孙光宪《北梦琐言》卷二："（令狐）绹出镇维扬，上令诉其子之冤，其略云：'从先帝，久次中书，得臣恩者谓臣好，不得臣恩者谓臣弱。臣非美酒美肉，安能啗众人之口？"《董西厢》卷二："［尾］好也好教你回去，弱也弱教你回去，待不回去自消我这六十斤铁棒苦。"元石君宝《秋胡戏妻》杂剧二折："［呆骨朵］妳妳道，你妇人家穿一套新衣袂，我可也直恁般不识一个好弱也高低。"无名氏《玩江亭》杂剧二折："［尾声］好一会，弱一会，连麻头，续麻尾，空着我念八阳金经啕到有一年气。"《朝野新声太平乐府》卷三，邓玉宾［雁儿落带过得胜令］（闲适）："穷通一日恩，好弱十年运。"又卷八大都行院王氏［粉蝶儿］套数（寄情人）："［耍孩儿］想俺爱钱娘乔为做，不分些好弱，不辨贤愚。"

不 请

《维摩诘经讲经文》："天门极远，上界程遥，白云岭上渐生，红日看将欲没。不情室中久住，速望回归；莫於此处留心，虚劳气力。"（六三一页）徐震堮校"不情"作"请勿"。又："室中不清更迟疑，上界程遥去是时。"（六三二页）徐校"不清"作"请勿"。按"不清"、"不情"乃是唐人俗语，"不必"之义，而非"请勿"之误。正规的写法应是"不请"，如《维摩诘经讲经文》（又一本）："直须认取速行行，不请无端恋意情。"（五八〇页）谓不必恋意情也。《敦煌遗书总目索引·斯坦因劫经录》引斯二一〇四号卷子，某赠道清和尚诗："寂寞如今不清说，苦乐如斯各自知。""不清说"亦应作"不请说"。又《维摩诘经讲经文》："莫生忧虑，我清疑积。"（六二七页）徐校"积"作"猜"，是。"我清"亦应作"不请"。以上诸例皆出于敦煌卷子，但"不请"

一词却并非仅见于敦煌卷子 《北梦琐言》卷二："未逾岁，服麻衣、执所业於元戎。左右具白其行止，不请引见。元戎曰：'此子慕善，才与不才，安可拒之？'"又卷十二："木围裹头，於是最便。何必油拭火熨，日日劳烦？此一事不请师古。"宋王铚《默记》载石曼卿为海州通判，故人刘潛往见，"曼卿道服仙巾就坐，不交一言。徐曰：'何来？'又久之曰：'何处安下？有阙示及。'一典客从旁赞曰：'通判尊重，不请久坐。'潛大怒索去。""不请久坐"者，逐客之语也

搭马索、搭索

《李陵变文》："昨日见汉将攣（卒）徒寡（寡）鲜，旗皷（鼓）褴缕，举动途（迂）回，状同䶅种（貌龙钟）。朕本意发遣三五十（千）人，把塔（搭）马素（索）从头缚取。"（八五页）又《韩擒虎话本》："此是左掩右移（移——夷）阵，见前面津口红旗，下面总是鹿巷（鹿巷），李（里）有硇（挠）勾搭索，不得打着，切须既（记）当。"（二〇一页）以上两例的"搭马索"和"搭索"，都是作战之具，字面看来相似，其实并不相同。

"搭马索"的"搭"，亦写作"𦈢"。"𦈢马索"就是套马索，亦称"𦈢索"，本是游牧民族的生产用具，兼用为作战的武器。上引《李陵变文》例句是匈奴单于的话，"搭马索"就是匈奴的作战武器。《朝野佥载》卷六："天后时将军李楷固，契丹人也，善用𦈢索。李尽忠之败也，麻仁节、张玄遇等并被𦈢将。獐鹿狐兔，走马遮截，放索𦈢之，百无一漏。"契丹也是游牧民族，故李楷固善用𦈢索。《资治通鉴》唐则天后万岁通天元年载此事云："契丹设伏横击之，飞索以𦈢玄遇、仁节，生获之。"胡三省注："字书无'𦈢'字，今读与'榻'同，德盍翻，或吐合翻。"故此

字亦以音同写作“榻”，如张祜《塞上曲》：“连收榻索马，引满射雕儿。”清黄生《字诂》：“张祜诗‘连收榻索马’，榻当作緆（音同），以索緆物也。马散牧未就羁靮，必用緆索緆其首，而後可御。北人无入声，故呼緆为去。後又作此套字，套即緆也。又书家摹书有响榻之语，谓就原本双鉤廓填而成，亦如套得其字然。予向不解榻字，因张祜诗，顿悟榻之即緆，緆之即套尔。（钞写旧文谓之套，此与摹旧书同义。）又皮日休诗：‘八会旧文多搭写（即钞写意）。’又钱功父《澹山杂识》云‘取笔榻子，榻其两中指’，榻即套也。盖古无套，而緆字颇僻，故诗人随意取其声之相似者用之。”所引皮日休《奉和鲁望寄南阳广文次韵》“八会旧文多搭写”句，“搭”字下原注“一作榻”，即“搭”、“榻”相通之证，亦即“搭”、“緆”相通之证，故变文把“緆马索”写作“搭马索”。《朝野新声太平乐府》卷七马致远《青杏子》（悟迷）套数：“［赚煞］活缋儿从他套共榻，沾泥絮怕甚狂风刮。”隋树森校记：“‘榻’，原作‘搨’，兹从雍熙及广正谱。”按“榻”与“搨”皆同“緆”，曲文以“套”与“榻”并举，故知二者意义虽同，各自为文，并非一字，与黄生之说稍异。若从语源分析，“搭”、“榻”、“搨”、“緆”等都同“揩”，《说文》：“揩，缝指揩也。从手沓声，读若眔。一曰韦韬。”段注：“缝指揩者，谓以针紩衣之人，恐针之椝其指，用韦为韝韬於指以藉之也。揩之言重沓也。射韝亦谓之臂揩。”又注“韦韬”曰：“谓如射韝韬於臂者。”可知“缝指揩”即顶针，以套于指者；“韦韝”即皮臂套，而“揩”即套义。故《集韵》入声二十七合：“揩、搨、搭，冒也，一曰摹也。”“冒”也就是套，而“揩”与“搨”、“搭”等互为异体字。

至于《韩擒虎话本》的“搭索”，则是汉族作战的兵器，盖以索系钩，以挂搭敌军者，“搭”为挂搭之义。明茅元仪辑《武

备志》卷二二："绞车……凡飞梯木幔逼城，使善用搭索者遥抛钩索，挂及梯幔，併力挽，令近前，即以长竿举大索钩及，而绞之入城。"可见"搭索"之用。《云门匡真禅师广录》卷中："弹指謦欬，扬眉瞬目，拈槌竖拂，或即圆相，尽是撩钩搭索。"《五灯会元》卷一七《万杉绍慈禅师》："上堂：'……众中还有金毛狚赫、牙爪生狞者么？试出哮吼一声看。'良久曰：'直饶有，也不免玉溪寨主撩钩搭索。'"这里说的"搭索"，就是《韩擒虎话本》的"搭索"。

法　用

《王昭君变文》："夫突厥法用，贵杜（壮）贱老，憎女忧（爱）男。"（九九页）原校"忧"作"爱"，不必，"忧"即爱义。"法用"则是规矩、法度之义，如《北史·崔㥄传》："㥄一门婚嫁，皆衣冠美族，吉凶仪范，为当时所称。娄太后为博陵王纳㥄妹为妃，敕其使曰：'好作法用，勿使崔家笑人。'""法用"与上文"仪范"义近。张鷟《游仙窟》："五嫂咏曰：自隐风流到，人前法用多。计时应拒得，佯作不禁他。"白居易《寄明州于驸马使君三绝句》之二："平阳音乐随都尉，留滞三年在浙东。吴越声邪无法用，莫教偷入管弦中。"《法苑珠林》卷五二《伽蓝篇·营造部》："夫造寺法用，不可楷定，随其施主，物有丰俭，虽量力而作，然须用心精诚而造。"又《致敬部》："述曰：若女人入寺，法用同前……法用既多，具在《士女篇》中。"又卷五五引《萨婆多论》云："如昔有一比丘，与外道共行，止一树下，树上有果。食时将到，外道语比丘云：'上树取果。'比丘言：'我戒法中，树过人不应上。'又语比丘：'何不摇树取果？'比丘言：'我戒法中，不得自摇树落果。'外道闻已，自上树取果，掷

地与之，语比丘言：'取果食！'比丘言：'我戒法中，不得不授而食。'外道下树，取果授与比丘。外道既见如此，於一果上尚有如此法用，何况出家之法？外道遂生信敬。"

无　　图

《维摩经讲经文》："时救无图者，怜贫起慜（悯）哀。"（《敦煌变文论文录》八七二页）"无图"本义指谋事无成，故罗隐《杜陵秋思》亦云："南望裔於北帝都，两堪栖托两无图。"谋事无成者处境艰难，值得同情，故变文云"怜贫起悯哀"，罗隐诗亦寓自怜之意。到了宋代，"无图"成了无所事事、游手好闲之义，故通常用于贬义，如《朱子语类辑略》卷五："恰似一个无图之人，饱食终日，无所用心。"《说郛》（商务本）卷四〇宋上官融《友会谈丛》："噫，世有无图之人，手足具完，不能自养，乃甘死于沟壑，是其手臂反不如此二妇人足也。"到了元代，这个词儿又有了三点变化：一、在字面上，多写作"无徒"。二、在词性上，由动词转变为名词，"无徒"等于说"无徒者"（实际是"无徒者"的省略形式，犹如现代"老革命"是"老革命者"的省略形式）。三、在含义上，又引申指刁诈奸狡之人。如李文蔚《燕青博鱼》杂剧四折："我若不杀的这两个无徒也，怎显的我半世英豪。""两个无徒"指上文所说的"奸夫淫妇"。秦简夫《东堂老》杂剧二折："我几曾见禁持妻子这等无徒辈，更和那不养爹娘的贼丑生。"朱居易《元剧俗语方言例释》"无徒"条释为"无赖"，无疑是正确的。如果要探溯语源，则"无徒"就是唐宋俗语的"无图"，"徒"是"图"的同音借字。陈垣《元典章校补释例》卷三引刑十九四八"使元徒之类转做效"，又刑十九四九"一等元图小人"，说曰："元图犹言无赖，亦作无徒，今误作元，

不知为何语矣。”其说甚是。二例一作“无图”，一作“无徒”，可知元代“图”、“徒”并用，但杂剧中皆写作“徒”罢了。

波波、劫劫

《维摩诘经讲经文》：“波波求法，无殊趁影之人；劫劫趋名，不异映冰之士。”（六一二页）这里的“波波”、“劫劫”都是辛苦劳顿之义。“波波”本谓奔波，比喻辛苦，如《目连缘起》：“死堕三涂无间狱，终朝受罪苦波波。”（七〇七页）《维摩诘经讲经文》：“光严贪善（善）去波波。”（六〇七页）是说光严童子离家礼佛，不辞辛苦。《敦煌杂录·了性句》：“世间学道甚□难，随意逐想度岁寒，终日波波向外走，不知佛患在心源。”岑参《阌乡送上官秀才归关西别业》：“风尘奈汝何，终日独波波。”敦煌本《历代法宝记》：“迷子浪波波，巡山礼土坡，文殊只没在，背佛觅弥陀。”“浪波波”谓徒然辛苦。《景德传灯录》卷一五《沣州夹山善会禅师》：“上根之人，言下明道；中下根器，波波浪走。”《镇州临济慧照禅师语录》：“大德，尔波波地往诸方觅什么物？”《五灯会元》卷一一《三交智嵩禅师》：“寒温冷暖，著衣喫饭，自不欠少，波波地觅个甚么？”宋梅尧臣《传南事》：“大梁国南门，驿骑方腾趋，波波一何急，蛮寇闹番禺。”杨万里《二月十三日谒西庙早起》：“近来事事都无味，老去波波有底忙？”元无名氏《货郎旦》杂剧一折：“你把解库存活、草堂工课，都耽阁，终日波波，白日休空过。”宋龚明之《中吴纪闻》卷六：“初，勔之进花石也，聚於京师艮嶽之上。以移根远，为风日所残，植之未久，即槁瘁，时时欲一易之，故花纲旁午於道。一日，内宴，诨人因以讽之。有持梅花而出者，诨人指以问其徒曰：‘此何物也？’应之曰：‘芭蕉。’有持松、柏、桧而出者，复设问，亦以

'芭蕉'答之，如是者数四。遂批其颊曰：'此某花、此某木，何为俱谓之芭蕉?'应之曰：'我但见巴巴地讨来，都焦了。'大颜亦为之少破。"“巴巴”即“波波”之声转，此处则以“巴”、“焦”与“芭蕉”谐音以讽谏也。

“劫劫”亦为辛苦之义，如韩愈《贞曜先生墓志》：“人皆劫劫，我独有馀。”王重民辑《〈补全唐诗〉拾遗》卷二《谒法门寺真身》：“茫茫迷旨趣，劫劫拟何之?”苏轼《醉僧图赞》：“人生得坐且稳坐，劫劫地走觅什么?”“劫劫”也常与“波波”连文，唯字面变化不定，如《续传灯录》卷二一《明州岳林真禅师》：“三三两两，皆言出格风标；劫劫波波，未肯归家稳坐。”亦作“波波挈挈”，《虚堂和尚语录》：“如入花街，穿柳巷，波波挈挈过了九旬。”亦作“跛跛挈挈”，《景德传灯录》卷七《定州柏岩明哲禅师》：“跛跛挈挈，百丑千拙，且恁么过时。”《五灯会元》卷一八《景福省悦禅师》：“十二时中，跛跛挈挈，且与么过。”亦作“巴巴结结”，《京本通俗小说·错斩崔宁》：“光阴迅速，大娘子在家巴巴结结，将近一年。父亲见他守不过，便叫家里老王去接他来。”亦作“结结巴巴”，元无名氏《盆儿鬼》杂剧一折：“也不曾闲闲暇暇，常则是结结的这巴巴。”

平　章

《伍子胥变文》：“臣闻秦穆公之女，年登二八，美丽过人……愿王出勅，与太子平章。”（二页）这里的“平章”是议亲之义。《太平广记》卷一五九《崔元综》（出《定命录》）：“崔元综任益州参军日，欲娶妇，吉日已定……俄而所平章女，忽然暴亡。”又卷二八一《樱桃青衣》（原无出处）：“遂访儿婚姻未，卢子曰：'未。'姑曰：'吾有一外甥女子姓郑，早孤，遗弃妹鞠养，

甚有容质，颇有令淑。当为子平章，计必允遂。'”盖“平章”的本义是商议，倘若商议的事情是婚事，则即是议亲了。这样看来，“平章”的议亲之义好像只是商议之义的具体应用，不过，以上的“平章”下面并不出现“婚事”等字面，则“平章”实不仅仅是商议，而是包含了商议的宾语“婚事”在内，因此可以看做是一个独立的派生义项。与此相似的“商量”，也有议亲之义，如《太平广记》卷四八七《霍小玉传》：“未至家日，太夫人已与商量表妹卢氏，言约已定。”

田　　地

《维摩诘经讲经文》：“光严合掌，又白维摩：近别道场，我以知悉……多少来田地？几许多僧徒？”（六一一页）“多少来田地”是问道场面积的宽窄，并非问道场有农田多少。《难陀出家缘起》：“更有院中田地，并须扫却。”（三九八页）说的是洒扫寺院地面，显然也不是指农田。“田地”泛指土地或地面，而不是指农田，这是唐人常语。如《大宝积经》卷五六：“若诸苾刍出乞食时，应可洒扫寺中田地。”元稹《辛夷花》：“缚遣推囚名御史，狼藉囚徒满田地。”是说囚徒挤满了官府。白居易《昭国闲居》：“槐花满田地，仅绝行人迹。”又《早春》：“满庭田地湿，荠叶生墙根。”又《东城桂三首》之三：“遥知天上桂花孤，试问嫦娥更要无？月宫幸有闲田地，何不中央种两株？”贯休《再游东林寺作五首》之五：“田地更无尘一点，是何人合住其中？”宋赵令畤《侯鲭录》卷六：“钱氏时，杭州还乡和尚每唱云：'还乡寂寂杳无踪，不挂征帆水陆通。踏得故乡田地稳，更无南北与西东。'”宋林光朝《艾轩集》卷五《读韩柳苏黄集》：“韩柳之别，则犹作室。子厚则先量自家四至所到，不敢略侵别人田地。退之

则唯意之所指，横斜曲直，只要自家屋子饱满，不问田地四至或在我与别人也。”关汉卿《调风月》杂剧二折：“出门来一脚高一脚低，自不觉鞋底儿着田地。”元刊本《琵琶记》四出：“去到长安，那里无人抬举他，流落教化，见平章宰相，疾忙田地上拜着。”此义稍微虚化，则为地方、处所之义，如陆龟蒙《奉酬袭美苦雨见寄》：“不如驱马入醉乡，只恐醉乡田地窄。”《辞源》（修订本）引此例，释“田地”为“喻立足之处”。按此处“田地”即处所义，不必作为比喻义解释。宋释惠洪《冷斋夜话》卷七：“陈莹中谪合浦时，予在长沙，以书抵予，为负《华严经》入岭，有偈曰：‘大士游方兴尽回，家山风月绝尘埃，杖头多少闲田地，挑取《华严》入岭来。’”《宋诗纪事》卷九三僧空《送僧上径山呈妙喜老子》：“杖头倘有闲田地，寄我山头一纸书。”按“杖头”显然不可能有土地，以上两例的“田地”只能作地方或处所解。《大宋宣和遗事》元集：“却将共工流逐於幽州田地，将鲧放逐於崇山田地。”又亨集：“向汴京城里串长街，蓦短槛，只是些歌台舞榭、酒市花楼，极是繁华花锦田地。”元陶宗仪《南村辍耕录》卷二《叛党苦迁地》：“其党屡以水土不便为诉，乞迁善地。公曰：‘汝辈自寻一个不死人的田地，当为众迁之。’众遂不敢再言。”以上为地方、处所之义。“田地”又引申为路程之义，如《京本通俗小说·错斩崔宁》：“两个厮赶着一路正行，行不到二二里田地，只见后面两个人脚不点地赶上前来。”《古今小说·张古老种瓜娶文女》：“迤逦间行了数里田地，雪中见一座花园。”又引申为地步、程度。《类说》卷七引《王直方诗话》：“东坡见文周翰诗，云：‘不易吟得到个田地，此诗可作两用。’”《大慧普觉禅师语录》卷二六《答江给事》：“既未到这个田地，切不可被邪师辈胡说乱道引入鬼窟里。”而洪迈《夷坚志乙》卷三《洪季立》：“然则吾春秋几至八十，自今以往，犹有二十年优

游田地，可谓无望之福矣。”则由作为空间概念的“路程”转化为时间概念的“岁月”了

（原载《中华文史论丛》1984年第2辑）

《王梵志诗校辑》匡补

敦煌石室所出王梵志诗写本若干种，早就引起海内外敦煌学家的极大兴趣与高度重视，可惜一直没有一个完整的辑本。张锡厚著《王梵志诗校辑》（中华书局出版），依据二十八种敦煌写本，以及散见于唐宋诗话、笔记中的梵志佚诗，经过点校、考释，并酌加注释，编为王梵志诗全集，诚有功于敦煌学研究。笔者盥手拜读，钦佩之余，亦有管见，随手札记，遂尔成帙。这里抄录其中若干则，或于梵志诗之整理研究，不无微末之助。

敦煌写本王梵志诗集原序

撰修劝善，诫罪非违。

《王梵志诗较辑》校记（下称“校记”）：诫罪非违，原作“诫勖非达”，据大正藏本改。

楚按：校“达”为“违”，是。原文“勖”字不误，“诫勖”复词偏义，意义重点在“诫”。《无常经讲经文》：“当情道着莫生嫌，辟（癖）病说时徒戒助。”（《敦煌变文集》664页。下称《变文集》）徐震堮校“助”为“勖”，是。“戒勖”同“诫勖”，也是复词偏义，意义重点在“戒”。《法苑珠林》卷一二地狱部之余，正有“诫勖”一目，内容则以地狱恶报教诫世人，当修善业，不得造恶也。

非但智士回意，实易愚夫改容。

楚按："易"疑当作"乃"，"非但"与"实乃"虚字呼应为文。盖因"易"字草书作"𫠣"，与"乃"形似，二字遂易相混耳。

一遍略寻三思，无忘纵使大德。讲说不及，读此善文。

楚按：断句误，应为："一遍略寻，三思无忘。纵使大德讲说，不及读此善文。""大德"谓高僧，"善文"即指梵志诗也。

身如圈里羊（〇〇四）

脱衣赤体立，则役不如羊。

校记：则役，甲三本作"刑役"。这句谓赤体从役不如羊身有皮毛。

楚按："则役"当作"形段"。甲三本"刑"为"形"的音讹，原本"则"又"刑"的形讹。一四九首"法律刑名重"，"刑名"原作"形名"，即"刑"、"形"同音混用之例。丙本"役"字为"段"字形讹。"形段"为形状之义。《后汉书·马援传》"御款段马"，李贤注："款犹缓也，言形段迟缓也。"《太平广记》（以下称《广记》）卷一七二《李德裕》（出《桂苑丛谈》），记众僧诬告前主事僧隐用常住金若干两，德裕"命取黄泥，各令摸前后交付下次金样，以凭证据。僧既不知形段，竟摸不成"。《圆悟佛果禅师语录》卷五："本来无形段，那复有唇嘴。"《古尊宿语录》卷三三《舒州龙门佛眼和尚普说语录》："且事有形段，理无相状。"《镇州临济慧照禅师语录》："佛法幽玄，解得可可地，山僧竟日与他说破，学者总不在意，千遍万遍，脚底踏过，黑没焌地，无一个形段，历历孤明，学人信不过，便向名句上生解。"其中"无一个形段"一句，是说佛法没有一个具体的形状。若梵

志诗，则谓人着好衣裳，胜过羊之披毛走；倘若脱衣赤体，则形状反不如羊之披毛也。

大有愚痴君（〇〇七）

司命门前唤，不容别邻里。

校记：司命，原作“伺命”，据文义改。《楚辞·九歌·大司命》注云：“司命，主知生死，辅天行化，诛恶护善也。”《风俗通义·祀典》称民间所祀小神有司命。

楚按：原文“伺”字不误。“伺命”与“司命”执掌有不同，“司命”主宰人世生死寿命，地位较“伺命”为高。《礼记·祭法》：“王为群姓立七祀曰司命。”郑氏注：“司命主督察三命。”《庄子·至乐》：“吾使司命复生子形，为子骨肉肌肤，反子父母妻子闾里知识，子欲之乎？”《搜神记》卷一五：“汉献帝建安中，南阳贾偶，字文合，得病而亡。时有吏将诣太山，司命阅簿，谓吏曰：‘当召某郡文合，何以召此人？可速遣之。’”《广记》卷三八〇《郑洁》（出《博异记》）：“遂召司命，须臾，一主者抱案来。”校记所引《九歌》注亦其例也。若“伺命”则是冥司中奉命勾取人命的鬼卒，如句道兴《搜神记》：“夜中梦见伺命鬼来取，将信向阎罗王前过。”（《变文集》879页）《法苑珠林》卷七八引《冥报拾遗》：“因被冥道使为伺命，每被使即死，经一二日，事了以后，还复如故。前后取人亦众矣。”《佛说无常经》：“死王催伺命，亲属徒相守。”足见“司命”与“伺命”的区别是显然的。“伺命”偶有写作“司命”者，如《全唐诗》卷八六九崔泰之《哭李峤》：“魂随司命鬼，魄逐见阎王。”则字或相通也。梵志诗中的若干处“伺命”，本来都很正确，《校辑》一律改作“司命”，如二七八首“阎老忽嗔迟，即棒司命使。”校记：“司

命，原作伺命，据文义改。”则转增混乱矣。

有钱不解用，空手入都市。

校记：都市，指酆都，传说为冥司所在地。范成大《吴船录》卷下：“道家以冥狱为酆都宫。”

楚按：“都市”为交易市场。《汉书·食货志》：“而商贾大者积贮倍息，小者坐列贩卖，操其奇赢，日游都市，乘上之急，所卖必倍。”《孝子传》：“腴（瞍）拟（疑）是舜，令妻引手，遂往市都。”（《变文集》902 页）“市都”即“都市”之倒文。《论衡·量知》：“手中无钱之市，使货主问曰：‘钱何在？’对曰：‘无钱。’货主必不与也。”梵志此诗“空手入都市”是比喻性说法，形容人死之后，有钱不能用，亦如“手中无钱之市”，毕竟一场空也。

平生歌舞处（〇一二）

楚按：此首应并入上首《夫妇相对坐》，续言死后一切他人享用。

丧车相勾牵，鬼朴还相哭。

校记：鬼朴：鬼使、鬼魅。王梵志《暂出门前观》诗：“前死后人埋，鬼朴悲声送。”《资治通鉴》卷二〇五载，武周时，“自垂拱以来，任用酷吏……每除一官，户婢窃相谓曰：‘鬼朴又来矣。’不旬月，辄遭掩捕族诛”。

楚按：梵志诗中，“鬼朴”一语数见，余如〇七三首“前死后人埋，鬼朴悲声送”，二七一首“死朴哭真鬼，连夜不知休”。愚意以为“死朴”也应作“鬼朴”（〇九五首“妻儿啼哭送，鬼朴唱歌迎”。校记云：“‘鬼朴’，原作‘鬼不’，据文义改。”今检原本，实作“鬼子”。“鬼子”即鬼也，并非“鬼朴”之误。）倘

以“鬼使、鬼魅”释“鬼朴”，于意未安，参以校记所引《通鉴》例，户婢称新除官为“鬼朴”，其时新除官尚未诛灭，安得径称为“鬼使”或“鬼魅”？故愚意以为“鬼朴”者，指行将化为鬼物之人，或云候补鬼物。惟何以称“朴”，颇难索解，姑进一说如下。《战国策·秦策三》：“郑人谓玉未理者璞，周人谓鼠未腊者朴。”是鼠肉未干者称“朴”。以此譬喻行将化为鬼物之行尸走肉，亦犹未腊之朴，不久即将晾干也。称之为“鬼朴”者，寓有挖苦之意。而梵志诗中的“鬼朴”，则指送葬的死者眷属。盖由梵志视之，凡生人皆是候补鬼物，故皆得称为“鬼朴”，这决定于梵志的特定世界观，不一定是“鬼朴”的一般用法。

日埋几千般，光影急迅速。

校记：理，原本难辨，据甲四本改。

楚按：今检原本作“理”，甲四本作“埋”，作“埋”是。“日埋几千般”谓丧事终日不断也。

借贷不交通（〇二〇）

借贷不交通，有酒深藏窖。

校记：窖，原作“善”，出韵，据文义改。

楚按：改作“窖”字，仍未入韵。原文“善”字应是“着”字的形讹，盖因“善”字俗体或作“着”，如《无常经讲经文》：“劝门徒，修福着（善），休受（爱）春光堪赏玩。”（《变文集》660页）“着”与“着”形近，因误作“着”，再误作“善”也。《敦煌曲校录·禅门十二时曲》：“无心诵读大乘经，执善悭贪坏思意。”任二北校记：“‘执善’与下文之意不属，待校。”按“执善”亦应作“执着”，其误与梵志此诗正同。此诗“着”字为藏之义，如《搜神后记》卷五《白水素女》：“邻人笑曰：卿已自取

妇，密著室中炊爨，而言吾为之炊耶?”“密著”同“密着”，谓密藏也，足知梵志诗之“藏着”为同义连文。《众经撰杂譬喻》卷上：“外国有一人治生，得金银数十斤，意甚重之，欲藏著地中，恐蝼蚁虫鼠而侵盗之；欲藏著草泽中，复恐狐狸野兽取之。”句道兴《搜神记》：“其新妇见此天衣，心怀怆切，泪落如雨，拂模形容，即欲乘空而去；为未得方便，却还分付与阿婆藏著。”（《变文集》883页）“藏著”同“藏着”，其义与梵志诗相同。

破除不由你，用尽遮他莫。

校记：遮他莫，犹言莫管他。遮莫，唐代口语，犹尽管、尽教。

楚按：俗语“遮莫”不可拆开使用。此处“遮”为阻拦之义，“遮他莫”即“莫遮他”的倒装。

观内有妇人（〇二二）

观内有妇人，号名是女冠。

校记：冠，诸本作“官”，据文义改。

楚按：原文“官”字不误，“女官”即女道士也。《南史·梁武帝纪下》：“时海中浮鹄山，去余姚可千余里，上有女人年三百岁，有女官、道士四五百人，年并出百，但在山学道。”《唐律疏议》卷六：“道士、女官、僧、尼犯奸盗，于法最重，故虽犯当观寺部曲、奴婢，奸、盗即同凡人。”又卷十二：“议曰：‘私入道’，谓为道士、女官、僧、尼非是官度，而私入道，及度之者，各杖一百。’”宋孙奭等《律音义·名例第一》“女官”条：“《昇玄经》：‘女官，如道士也。’流俗以其戴冠，改作‘冠’字，非也。”按所引《昇玄经》“如道士”，即是女道士。《白虎通·嫁娶》：“女者，如也，从如人也。”

各各服梳髻，悉带芙蓉冠。

校记：髻，原本残佚，据文义改。

楚按："服梳髻"欠通，今检乙二本作"能梳畂"，"畂"盖"略"之讹，通作"掠"，此句作"各各能梳掠"。"梳掠"本义为梳理，如白居易《嗟发落》："既不劳洗沐，又不烦梳掠。"引申而为梳妆之义，如宋刘斧《青琐高议》别集卷二《越娘记》："视衣服鲜明，梳掠艳丽，愈于昔时。"又卷五《骨偶记》："家人为梳掠，既妆成，又求新衣，偃卧乃死。"洪迈《夷坚志补》卷十六《卖鱼吴翁》："此老数日前却抱得十岁一个女儿来，央我与他梳掠。"梵志诗之"梳掠"，即梳妆之义也。《玉台新咏》卷十刘孝威《和定襄侯八绝初笄》："合鬟仍昔发，略鬓即前丝。从今一梳罢，无复更萦时。""略"也通作"掠"，与梵志诗正同。

道人头兀雷（〇二三）

道人头兀雷，例头肥特肚。

校记：兀雷，疑指道冠突兀貌。肥特肚：民间俗语，似指道士体形肥胖臃肿。

楚按：校记以此首所写为"道士"，当系误解。此处"道人"为僧徒之称。早期译经多称僧徒为"道人"，如后汉安世高译《佛说骂意经》："道人莫堕九争：一者争佛，二者争法，三者争戒，四者争经，五者争贤者，道人莫争有是无是也。"吴支谦译《佛说索经抄》："愿道人留意，我有精舍，近在城外，可于中止。""道人"皆指和尚。《南史·陶弘景传》载弘景遗令："明器有车马，道人、道士并在门中，道人左、道士右。""道人"与"道士"对举，即指殉葬的僧徒与道士俑象。《弘明集》卷六南齐张融《门论》："吾见道士与道人战儒墨，道人与道士狱是非。"

正谓释道之争。《世说新语·假谲》："愍度道人始欲过江，与一伧道人为侣，谋曰：'用旧义在江东，恐不办得食。'便共立心无义。"即记叙释教"心无义"创立缘起。《魏书·释老志》："罢佛法时，师贤假为医术还俗，而守道不改。于修复日，即反沙门。其同辈五人，帝乃亲为下发。师贤仍为道人统。""道人统"即后世之"僧统"。《广记》卷一六一《南郡掾》（出《灵鬼志》）："明旦，便往诣佛图，见诸沙门，问佛为何神，沙门为说事状，便将诸道人归，请读经。"前云"诸沙门"，后云"诸道人"，"道人"即是"沙门"。赵翼《陔余丛考》卷三八《僧称》："叶石林《避暑录》云：晋宋间佛家初行，其徒犹未有僧称，通曰道人。按《齐书》：庄严寺有僧达道人讲座，东昏至蒋山定林寺，一沙门病不能避，去藏草间，帝将杀之，韩晖光曰：老道人可念，是也。"其实僧徒称"道人"，唐宋之后仍未尽废，如《资治通鉴·唐则天后长寿元年》："（周）矩至台，怀义亦至，乘马就阶而下，坦腹于床。矩吏将按之，遽跃马而去。矩具奏其状，太后曰：'此道人病风，不足诘。'""道人"即指武后宠僧怀义。苏轼《腊日游孤山访惠勤惠思二僧》："腊日不归对妻孥，名寻道人实自娱。道人之居在何许？宝云山前路盘纡。孤山孤绝谁肯庐？道人有道山不孤。""道人"即指惠勤惠思二僧。梵志此诗之"道人"亦其例也。"道人"之称谓既明，则"兀雷"并非"道冠突兀貌"，亦灼然矣。梵志诗一一四首亦有"何须秃兀硉"之语，"兀硉"即是"兀雷"，"雷"、"硉"为一声之转，疑即是浑沦、囫囵，形容僧徒头颅光滑滚圆之状。又按晋宋间佛家初行时，僧徒确有称作"道士"者，如西晋竺法护译《佛说四自侵经》："唯有道士，观世俗人，迷惑如此。"《广弘明集》卷三〇支遁《八关斋诗序》："间与何骠骑期，当为合八关斋，以十月二十二日，集同意者在吴县土山墓下，三日清晨为斋始，道士白衣凡二十四人。"末句

即谓僧徒俗人共二十四人、《高僧传》卷二《鸠摩罗什传》："道士之操不逾先父。""道士"即指鸠摩罗什。唯僧徒称为"道士"，后来并未大行。校记既云"道冠突兀"，则其所谓"道士"并非僧徒之义，亦已可知。

本是俗家人，出身胜地主。

校记：主，原作"立"，据文义改。

楚按：原文"立"字似不误。"出身"者，谓出家也。《五苦章句经》："昔有贤者，居家为道，厌世所有，苦空非身，常欲出身为道，辞家妻子，当就明师，受持法服。临出之日，妻子恋泣，悲诉声哀，其辞辛苦。贤者睹之，心为怅然，意即回变，为妻子所惑，无复出身矣。""胜地"指优越的地位，《管子·七法·为兵之数》："故贤知之君，必立于胜地。"梵志诗则谓俗人一旦出家，便立于"胜地"。盖因僧徒不劳而获，处境优越，故称为"胜地"也。

手把数珠行，愚肚元无物。

楚按："愚"字原本残缺，乙二本作"开"，是。"开肚"句即腹中空虚、不学无术之意。

生即巧风吹（〇二五）

生即巧风吹，死须业道过，

校记：巧风：佛教认为人生是由地水火风等四大组成，人得无病而生，是因为好风相吹。

楚按："巧风"为佛经中赋予众生以生命的生命之风，与"地水火风"之风无涉。《五王经》："到三七日父母和合，便来受胎。一七日如薄酪，二七日如稠酪，三七日如凝酥，四七日如肉团，五七日肉疱成就，巧风入腹，吹其身体，六情开张。"《分别

功德论》卷二："若当生人，缘父母会。若受男胎，爱彼女人；若受女胎，爱彼男子。除其疾难，二事不差，便得入胎。既受又认，以为己有。七日一变，巧风刻割，至三十八七，乃成其形。"《佛名经》卷三〇："尔时众生，为诸狱卒锉碓斩身，从足斩之，乃至其顶 斩之以讫，巧风吹活，而复斩之。"《法苑珠林》卷一二引《问地狱经》："是诸罪人未受罪之间，其聚是处，巧风所吹，随业轻重，受大小身。臭风所吹，成就罪人粗丑之身；香风所吹，成就福人微细之身。"

来去不相知，展脚阳坡卧。

校记：展脚，民间俗语，词义从伸脚睡卧，转作死亡解。王梵志诗又云："行行展脚卧，永绝呼征防。"（《生时同毡被》）"阳坡展脚卧，不采世间事。死去长眠乐，常恐五浊地。"（《暂时自来生》）

楚按："展脚卧"即伸脚睡卧。"转作死亡解"之说，是把上下文意转嫁入词义，恐非确解。此处"展脚阳坡卧"即在向阳坡上负暄高卧，形容无忧无虑、极为舒畅，与死亡无涉。

前人心里怯（〇二七）

楚按：此首应并入上首《佐使非台补》，续言佐史之事也。

前人心里怯，乾唤愧曹长。

校记：前人：疑是"罪人"。

楚按："前人"本为文牍用语，犹云"对方"。《唐律疏议》卷一："厌魅者，其事多端，不可具述，皆谓邪俗阴行不轨，欲令前人疾苦及死者。"又卷二七："杀人之法，事有多端，但据前人身死，不论所杀之状。"又卷二四："告人罪，皆注前人犯罪年月，指陈所犯实状，不得称疑。"惟使用中已不限于文牍，如慧

能《坛经》："若不同见解，无有志愿，在在处处，勿妄宣传，损彼前人，究竟无益。"《诸经要集》卷十引《成实论》："恶口辱骂，小人不堪，如石雨鸟；大人堪受，如华雨象。行者常观前人本末因缘，或于过去为我父母，不避罪福，未曾报恩，何须起瞋；或为兄弟妻子眷属，或是圣人，昔为善友，凡情不识，何须加毁。"《旧唐书·刑法志》："若情存体国，即共号痴人；意在深文，便称好吏。所以罪虽合杖，必欲遣徒；理有可生，务入于死。非憎前人，陷于死刑，务取名耳。"（"务取名耳"四字据《太平御览》卷六二六引文补。）《广记》卷四二《李仙人》（出《广异记》）："我去之后，君宜以黄白自给，慎勿传人，不得为人广有点炼，非特损汝，亦恐尚不利前人。"又卷一〇五《宋参军》（出《广异记》）："初，宋问身既为人所杀，何以不报？云：前人今尚为官，命未合死，所以未复云也。"又卷一八一《贺拔惎》（出《摭言》）："王起长庆中再主文柄，志欲以白敏中为状元，病其人与贺拔惎还往，惎有文而落拓。因密令亲知申意，俾敏中与惎绝。前人申约，敏中忻然，皆如所教。既而惎造门，左右给以敏中他适，惎迟留不言而去。俄而敏中跃出，连呼左右召惎，于是悉以实告，乃曰：'一第何门不致，奈轻负至交！'相与尽醉，负阳而寝。前人睹之，大怒而去，告于起，且云'必不可矣。'起曰：'我比祇得白敏中，今当更取贺拔惎矣。'"又卷一九四《聂隐娘》（出《传奇》）："又携匕首入室，度其门隙，无有障碍，伏之梁上，至暝，持得其首归。尼曰：'何太晚如是？'某云：'见前人弄一儿可爱，未忍下手。'"又卷四五四《张简栖》："往去郭可三四里，忽逢一知己相揖，问何往。简栖乃取册子，话狐状。前人亦惊笑，接得册子，便鞭马疾去。"梵志诗二五七首："前人敬吾重，吾敬前人深。"以上各例的"前人"，皆指对方也。

往家贫无好衣（〇六四）

中心禳破毡，还将布作里。

校记：禳，原作"襛"，乙二本作"镶"，据文义改。

楚按：拙文《敦煌写本王梵志诗校注补正》云："'禳'字似应作'穰'，充填之义。此义虽不见于字书，但还保存在现代一些地区的口头语言中，如成都方言把充填棉花叫做'穰'，读作ráng。"今日思之，原文"襛"或"镶"亦非误字。明李实《蜀语》："瓜中犀曰瓤，馒头中肉菜亦曰瓤。瓤音穰。"由瓜瓤之义引申，则不仅馒头馅称"瓤"，凡是充填物（所谓"心子"）皆可称"瓤"；再引申而凡是充填的动作亦可称"瓤"。惟此义不必定写作"瓤"《说文》："镶，作型中肠也。"段玉裁注："型者，铸器之法也，其中肠谓之镶，犹瓜中肠谓之瓤也。"则铸器中肠称为"镶"。《洛阳伽蓝记》卷三《菩提寺》："洛阳大市北奉终里，里内之人多卖送死人之具及诸棺椁，涵谓曰：'作柏木棺勿以桑木为欀。'人问其故，涵曰：'吾在地下，见人发鬼兵，有一鬼称是柏棺，应免。'主兵吏曰：'尔虽柏棺，桑木为欀。遂不免。'京师闻此，柏木踊贵。"则棺椁中肠称为"欀"。西晋法炬、法立译《法句譬喻经》卷二明哲品："今乃得生此贫家作子，穰草之中，以毡褐自覆。""穰草之中"谓钻进草中以暖身，字作"穰"。前秦僧伽跋澄等译《僧伽罗刹所集经》卷下："犹如新死犊子，见其皮，乳得多。"原注："新生犊死，取皮酿草如生犊形，置其母前，母谓子活，故乳不竭。""取皮酿草"谓以草充填犊皮，制成标本，字作"酿"（釀）。《广记》卷二三四《御厨》（出《卢氏杂说》）："每有设，据人数取鹅，燖去毛，及去五脏，酿以肉及糯米饭，五味调和。先取羊一口，亦燖剥，去肠胃，置鹅于羊

中，缝合炙之。羊肉若熟，便堪去却羊，取鹅浑食之，谓之浑羊殁忽。”“酿以肉及糯米饭”谓以此等物充填于鹅腹之中，字亦作“酿”（釀）。《全唐诗》卷八九三五代牛希济〔生查子〕词：“终日劈桃穰，人在心儿里。”“桃穰”即桃仁，《唐声诗》所附《九宫大成谱》卷四八〔生查子〕乐谱则作“桃瓤”（616页）。综观以上引例，凡充填及充填物等义，皆从“襄”得声，惟字形不定，或随文义而添加义符，或泛取一从“襄”得声之字以代之。若梵志诗之“中心穰破毡”，据文义而拟作“褱”字固可，但检字书，“褱”字并无“充填”之义。因知以“充填棉絮”为“褱”，虽然历史悠久，现代流行地区也很广泛，实在是但有此音，并无此字，故梵志诗卷或书作“穰”，或书作“镶”，盖记俗语字音也，并非是误字。

清贫长使乐，不用浊富贵

楚按：“使”字乃“快”字形讹，梵志诗〇〇六首亦有“吾贫极快乐”之语。

奉使亲监铸（〇七五）

开通万里达，元宝出青黄。

校记：青黄：青黄不接，青秧未长成，旧谷已完，喻匮乏。该句谓铸钱是为了国用不足。

楚按：“青黄”指熔冶金属时不同阶段的不同气色。《周礼·考工记·㮚氏》：“凡铸金之状，金与锡，黑浊之气竭，黄白次之；黄白之气竭，青白次之；青白之气竭，青气次之，然后可铸也。”郑玄注：“消湅金锡精粗之候。”“金锡”即铜锡，“湅”通“炼”。《韩非子·显学》：“夫视锻锡而察青黄，区冶不能以必剑；水击鹄雁、陆断驹马，则臧获不疑钝利。”“察青黄”谓观察熔炼金属之

火候。梵志诗“元宝出青黄”者，亦谓开通元宝钱出于熔铸而成，盖承上句“奉使亲监铸”而下也。

唯须家中足，时时对孟尝。

校记：孟尝，原作“孟常”，据文义改。孟尝：字伯周，东汉人。曾任广东合浦太守，为官清廉，德行高洁，政绩卓著。《后汉书》卷七六有传。对孟尝：喻但求够用，并不贪财。

楚按：原文“常”字是“光”字之误，盖由起笔相同所致。孟光是梁鸿之妻，《后汉书·梁鸿传》载光初嫁梁鸿，始以装饰入门，七日而鸿不答，曰：“吾欲裘褐之人，可与俱隐深山者尔。今乃衣绮缟，傅粉墨，岂鸿所愿哉？”光曰：“以观夫子之志耳。妾自有隐居之服。”乃更为椎髻，著布衣，操作而前。鸿大喜曰：“此真梁鸿妻也，能奉我矣。”后世因以“孟光”代表安贫乐贱的贤妻。白居易《三年除夜》：“素屏应居士，青衣侍孟光，夫妻老相对，各坐一绳床。”刘兼《江楼望乡寄内》：“蜀笺都有三千幅，总写离情寄孟光。”《广记》四二九《申屠澄》（出《河东记》）：“常作赠内诗一篇曰：‘一官惭梅福，三年愧孟光，此情何所喻，川上有鸳鸯。’”苏轼《次韵李邦直感旧》：“只许清樽对孟光。”皆以“孟光”称妻，与梵志诗相同。盖“孟光”为贤妻的代称，故得时时相对；若“孟尝”自是古人，岂可起于九原而相对乎。

黄母化为鳖（〇八七）

黄母化为鳖，只为鳖为身。

楚按：“只为”之“为”通作“谓”，以为之义。

牛里化为虎，亦是虎为人。

校记：牛化为虎：《法苑珠林》卷四三：“晋复阳县，里民有一家儿牧牛。牛忽舐此儿，舐处肉悉白。儿俄尔死。其家葬儿，

杀牛以供宾客。凡食此牛肉，男女二十余人，悉变作虎。"（此一验出顾微《广州记录》）唐李冗《独异志》卷上："牛哀病三月化而为虎，遂食其虎，复化为人。当其为虎时，不知其为人；及其为人，又不知其为虎。"

楚按：原文"里"（裹）当作"哀"，形之讹也。此事即《独异志》所记牛哀事，与所引《法苑珠林》事无涉。唯《独异志》成书于唐武宗之后，梵志诗用事当别有所本，盖出于《淮南子·俶真训》："昔公牛哀转病也，七日化为虎，其兄掩户而入觇之，则虎搏而杀之。是故文章成兽，爪牙移易，志与心变，神与形化。方其为虎也，不知其尝为人也；方其为人，不知其且为虎也。二者代谢舛驰，各乐其成形。"高诱注："转病，易病也。江淮之间，公牛氏有易病化为虎，若中国有狂疾者，发作有时也。其为虎者，便还食人，食人者因作真虎，不食人者，更复化为人。公牛氏，韩人。淮南之人因牛食气，谓之刍豢，有验于此。"是知公牛哀者，公牛其姓，哀其名也。称为"牛哀"者，亦如司马迁或称马迁、诸葛亮或称葛亮之例。唐人称引此事者，皆作"牛哀"，如释法琳《辨正论·九箴篇》原注："牛哀病而为虎，逢其兄而噬之。"《广记》卷四三二《南阳士人》（出《原化记》）："主人因话人变化之事，遂云：'牛哀之辈，多为妄说。'此人遂陈己事，以明变化之不妄。"梵志诗亦其例也。据上引《淮南子》及《辨正论》，亦可校正《独异志》文字舛误，"遂食其虎"之"虎"，乃"兄"字之讹也。

不忆当时果，宁知过去因。

楚按：今检原本，"果"字实作"枼"，《校辑》误读作"果"。"枼"即"叶"（葉）字，唐人避太宗讳，改字中"世"为"云"耳。此处则借"叶"作"业"，亦敦煌卷子之通例，如《大目乾连冥间救母变文》："灌铁为城铜作壁，叶（业）风雷振一时

吹。”（《变文集》729页）

官职亦须求（一〇五）

天雨麻点孔，三年著一滴。

校记：“天雨”两句：犹“水滴石穿”，同下句“逢便宜”相对而言。

楚按：二句似非“水滴石穿”之意，而是“千载难遇”之意，犹如佛经所谓“盲龟值浮木孔”，谓可能性极小也。此处以喻官职、钱财等不可非分妄求。

妄想逢便宜，参差著房席。

校记：房，原作“㞐”，据文义改。著房席：俗语，指因生活困迫，无食而卧。

楚按：原文“㞐”字即“局”字的别体。《增订碑别字》卷五，《隋元公墓志铭》“局”作“㞐”，即此字也。“局席”为宴席之义，如李商隐《杂纂·闷损人》：“局席小，请客不来。”《因话录》卷二：“李尚书益有宗人庶子同名，俱出于姑臧公。时人谓尚书为文章李益，庶子为门户李益；而尚书亦兼门地焉。尝姻族间有礼会，尚书归，笑谓家人曰：‘大堪笑，今日局席，两个坐头，总是李益。’”又“参差”本为差错之义，这里引申为误会之义，“参差著局席”是说因误会而被人邀请赴宴，可作为“妄想逢便宜”之一例。这等便宜事千载难逢，故上文有“天雨麻点孔”之语。结句云“饿你眼赫赤”，则以正视现实结束。

先因崇福德（一〇八）

先因崇福德，今日受耶胎。

校记：耶，原作“耙”，据文义改。

楚按：原文“耙”字为“肥”字的形讹，“肥胎”指特大的胎儿。佛经以为前生所修福业，可以招致今生的善报，也包括胎儿形体之美好。如《大宝积经》卷五六：“难陀，由其胎子先修福业，好施不悭，怜愍贫乏，于诸财物无吝著心，所造善业日夜增长，当受胜报。若生人间，所受果报悉皆称意。若诸世人以长为好则长，若以短为好则短，粗细合度，支节应宜，多少肥瘦勇怯颜色无不爱者，六根具足，端正超伦，词辩分明，音声和雅，人相皆具。所有三业，向人说时，他皆信受，敬念在心。何以故？由彼先世造诸善业，获如是报。”世俗以胎儿肥大为好，故梵志诗云“今日受肥胎”，谓前生种下福因，故今生甫一出生，即获“肥胎”之善报也。

夺我先时乐，将魂死后媒。

校记：该句疑为把魂作为死后的媒，可投胎转世。

楚按：“魂”字原本作“夰”，应是“充”字的形讹。《校辑》当是误认作“䰟”，遂录作“魂”耳。佛教因果观念认为前生的苦，可以导致后世的乐，故〇九一首云：“今也（世）受苦恼，未来当富贵。”此诗“夺我”二句谓使我今生受苦，充作来生享乐的阶梯。“媒”者非媒妁之媒，而为“縻”之音转，乃引绠也，说见蒋礼鸿《义府续貂》“梯媒”条。

改头换却面，知作何须来。

校记：何须来，疑是“阿谁来”。

楚按：原文“须”字为“相”字的形讹。梵志诗一六二首“识事相逢见，情知乏礼生。”校记：“相逢见，原作‘须逢见’，据丁五、丁一〇本改。”即“相”、“须”混用之例。诗意谓转世既改头换面，则不知将作何等相貌；盖寓来生将迷失本性、非复自我之意，与校记（二）所引寒山诗“改头换却面，不离旧时

人”殊异其趣。斯三七二八号卷子：“改头换面无休日，死去生来没了期，饶俊须遭更姓字，任奸终被换形仪。”（《变文集》840页）《敦煌曲校录·五更转》：“轮回三恶道，六趣在（楚按任之讹）死生，从来改却这般名，只是换身形。”亦此意也。

兀兀身死后（一〇九）

为人何必乐，为鬼竟何悲？

校记：何必乐，原作“可必乐”，据文义改。

楚按：原文“可”字不误，“可必乐”犹云“岂必乐”。“可”为岂义，《敦煌变文字义通释》第六篇“可、岂可”条论之已详。

地役张眼争，官慢竖眉窟。裹将长鹿脚，知我是谁友？

校记：地役，原作“地徒”，据文义改，指地狱内役卒。窟，出韵，俟校。竖眉，指发怒时眉毛竖起。裹将，原作“裹捋”，据文义改。末两句是俚谚，俟考。

楚按：此四句文意全不可解，“窟”、“友”亦与上文韵脚“知”、“悲”不协，当由原文讹误太甚之故，现姑作校理如下。原文“徒”字不误，上句末字“竟”应为此句首字，为“竞”字之误；此句末字“争”字当属下，此句作“竞地徒张眼”。“争官慢竖眉”为一句。“慢”通作“漫”，与上句为对句。“窟”字当属下，原文“裹”当作“裏”（里），“将”字衍，或应移于末句“知”字上，盖彼处误脱，而阑入于此也。“鹿”字为“展”字之讹，盖因“展”字俗书作“𡱂”，与“鹿”形近，《校辑》遂误读作“鹿”也。此句应为“窟里长展脚”，“窟里”指墓中也。末句“知”字上应补入上句之“将”字，“友”字衍，此句作“将知我是谁？”据上所说，此四句为：“竞地徒张眼，争官漫竖眉。窟里长展脚，将知我是谁？”“眉”、“谁”与上文“知”、“悲”为韵。

文意亦粗可通解矣。

思量小家妇（一一七）

思量小家妇，贫奇恶形迹。

校记：形迹，原作“行迹”，据文义改。指礼貌行为。敦煌写本《大目乾连冥间救母变文》：“夜叉闻语心遏遏，直言更亦无形迹。”张鷟《游仙窟》：“亲则不谢，谢则不亲，幸愿张郎，莫为形迹。”

楚按：“形迹”为客套之义，不宜与“恶”字连文。其实原文“行迹”并不错，“行迹”为行为之义，如《汉书·邹阳传》：“窃闻长君弟得幸后宫，天下无有，而长君行迹多不循道理者。”又如《敦煌曲校录·五更转》：“每恨狂夫薄行迹，一过抛人年月深。”若下文所述种种劣迹，即属“恶行迹”，非仅不礼貌也。

酒肉独自抽，糟糠遣他吃。

校记：独自抽：谓独自享用。抽：取也。

楚按：“抽”疑为“袖”字的形讹，谓藏也。

自著紫臭翁，余人赤羖䍽。

校记：紫臭翁，疑指紫锦袍，俟校。

楚按：“翁”字俟再校，“紫臭”则不误，典出《韩非子·外储说左上》：“齐桓公好服紫，一国尽服紫。当是时也，五素不得一紫。桓公患之，谓管仲曰：‘寡人好服紫，紫贵甚，一国百姓好服紫不已，寡人奈何？’管仲曰：‘君欲止之，何不试勿服紫也？谓左右曰：吾甚恶紫之臭。于是左右适有衣紫而进者，公必曰：少却，我恶紫臭。’公曰：‘诺。’于是日，郎中莫衣紫；其明日，国中莫衣紫；三日，境内莫衣紫也。”

索得屈乌爵，家风不禁笞。

校记：屈乌爵，酒杯名。爵：古代盛酒的三足器皿。

楚按："爵"通"雀"。《荀子·礼论》："小者是燕爵。"杨倞注："燕爵与燕雀同。"《孟子·离娄上》："为丛驱爵者鹯也。"《晋书·段灼传》作"为薮驱雀者鹯也。"可证"爵"即是"雀"。《五苦章句经》："五曰地狱苦。铁城镬汤，剑树刀山，铁柱消铜，脓血寒冰，沸屎咸水，竹叶火车，炉炭火钉，十六毒刺，乌鹊狡狗，鹑鸟屈鸟，其鸟喙嘴，纯是刚铁，飞入人口，表里洞彻，食人五藏，东西南北，无有避处。"经文所谓"屈鸟"（"鸟"字或为"乌"字之讹），应该就是梵志诗的"屈乌爵（雀）"。"屈乌雀"是地狱中食人的恶鸟，梵志以喻恶女。"索得屈乌雀"即娶得屈乌雀，句式与一一九首"免（色）得涅（鸠）槃荼"类似。此首与下首《谗臣乱人国》（包括"前身有何罪，色得鸠槃荼"二句）主题、立意相同，堪称姊妹篇（《谗臣乱人国》全诗附见于下条匡补），对照观之，当知此说之不谬。又下句"答"字出韵，今检原本，实为"益"字。"不禁益"俟再考。

前身有何罪（一一九）

前身有何罪，免得涅槃荼。

校记：涅槃荼：佛教用语，谓死。"荼"原是"茶"的本字，这里读作"茶"。汉以后"荼"、"茶"分作二字，但佛书往往把"荼毘"写作"茶毘"。

楚按：校记以"涅槃荼"为佛教用语，但佛经习语只见有"涅槃"，未闻有"涅槃荼"之说。此处"涅"字实应作"鸠"，"鸠槃荼"为佛经中的恶鬼，义译为冬瓜鬼，瓮形鬼等，专以啖人精气为事，形状极其丑恶。世俗因以为丑妇之喻，如孟棨《本事诗·嘲戏》："中宗朝，御史大夫裴谈崇奉释氏。妻悍妒，谈畏

之如严君，尝谓人：‘妻有可畏者三：少妙之时，视之如生菩萨；及男女满前，视之如九子魔母，安有人而不畏九子母耶？及五十六十，薄施妆粉，或黑，视之如鸠槃茶，安有人不畏鸠槃茶？’”（《广记》卷二四八引《御史台记》，内容略似，则作任瑰语。）《广记》卷二五一《邻夫》（出《笑言》，明钞本作出《笑林》）：“有睹邻人夫妇相谐和者，夫自外归，见妇吹火，乃赠诗曰：‘吹火朱唇动，添薪玉腕斜。遥看烟里面，大似雾中花。’其妻亦候夫归，告之曰：‘每见邻人夫妇，极甚多情。适来夫见妇吹火，作诗咏之。君岂不能学也？’夫曰：‘君当吹火，为别制之。’妻亦效吹。乃为诗曰：‘吹火青唇动，添薪黑腕斜。遥看烟里面，恰似鸠槃茶。’”因知以“鸠槃茶”喻丑女，乃古人习语也。又“免”字乃“色”字之形讹，“色”通作“索”，娶妻之义。《齖魺书》：“已后与儿色妇，大须稳审趁逐，莫取媒人之配。”（《变文集》858页）王庆菽校记：“乙卷‘色’作‘索’。按敦煌写本，‘色’、‘索’二字常通用。”故知“前身有何罪，色得鸠槃茶”二句，乃是娶丑妇者自悲自叹之辞，则其为上首《谗臣乱人国》之结尾，无可疑矣。兹引录《谗臣乱人国》全诗于下：“谗臣乱人国，妒妇破人家。客到双眉肿，夫来两手架（挐）。丑伎不忧敌，面面却缯花。亲姻共劝（欢）乐，夫妇作荣华。前身有何罪，色得鸠槃茶！”

天下恶风俗，临衰命独车。

校记：临衰，犹言临丧。《广韵·灰韵》：“縗，仓回切，丧衣，亦作衰。”

楚按：今检原卷作“临㖷”，“㖷”即“丧”字别体，《校辑》误读作“衰”。《增订碑别字》卷二，《曹全碑》“丧”正作“㖷”。《王昭君变文》：“单于脱却天子之服，还着庶人之裳，披发临㖷，魁渠并至。”（《变文集》103页）“临㖷”即“临丧”，与梵志诗

正同。又"独"字为"犊"字的音讹。《吴越春秋·勾践入臣外传》："越王服犊鼻，着樵头。"《太平御览》卷六八八引作"王衣独鼻、幧头。"即"犊"音讹作"独"之例。"犊车"为载人的牛车，《宋书·礼志五》："犊车，𫐐车之流也。汉诸侯贫者乃乘之，其后转见贵。孙权云'车中八牛'，即犊车也。"《御览》卷七七五引《晋令》，有百工不得乘犊车之说，知犊车已成为一种华贵的车乘，唐代多为妇女所乘坐，如《新唐书·礼乐志》："供奉内人乘犊车。"《广记》卷二九九《韦安道》（出《异闻录》）："夫人乘黄犊之车。"又卷四二四《柳子华》（原阙出处，明钞本作出《剧谈录》）："一旦方午，忽有犊车一乘，前后女骑导从，径入厅事，使一介告柳曰：'龙女且来矣。'"梵志诗之"犊车"则指"迎车"。古代嫁娶风俗，男方以车迎娶新妇，称为"迎车"，其作用犹如后世之"花轿"，如《御览》卷八一五引汉杨泉《物理论》："世传有夫死而女许以不嫁者，誓以绣衣，襚以衣尸，纳诸棺焉。后二年，妇出适，迎有日矣。有行道人夜求人家宿，向晨，主人语之女约之辞，寄所誓之衣曰：'子到若干里，当逢之，还此衣焉。'或者出门，到所言处，果见迎车，具以事告，还其绣衣。妇遂自经而死。"《南史·齐高昭刘皇后传》："年十七，裴方明为子求婚，酬许已定。后梦见先有迎车至，犹如常家迎法，后不肯去；次有迎至，龙旗豹尾，有异于常，后喜而从之。即而与裴氏不成婚，竟嫔于上。"句道兴《搜神记》："我是辽西太守梁合龙女，今嫁与辽东太守毛伯达儿为妇。今迎车在门前，因大风，我渐（暂）出来看风，即还家入房中。"（《变文集》871页）就其迎娶作用而言，称为"迎车"；至于车之本身，则仍为犊车。《广记》卷三百《河东县尉妻》（出《广异记》）："景云中，河东南县尉李某，妻王氏有美色，著称三辅。李朝趋府未归，王梳妆向毕，焚香闲坐，忽见黄门数人，御犊车，自云中下至堂所。王

惊问所以，答曰：'华山府君使来相迎。'"此条记叙华山神强娶人间有夫之妇事，乃唐代民间盛行的传说，亦见《广记》卷三七八《李主簿妻》（出《逸史》）、卷三〇一《仇嘉福》（出《广异记》）、卷二六《邢和璞》（出《纪闻》），及敦煌本《叶净能诗》（《变文集》217 页）。文中之"犊车"，即指华山府君迎娶之迎车，与梵志此诗之"犊车"指迎车相同。"临丧命犊车"者，谓临丧期间行嫁娶之事也，故下文有"男婚"、"女嫁"之语。此事为儒家礼教所不容，唐代法律明令禁止。长孙无忌等《唐律疏议》卷十三："诸居父母及夫丧而嫁娶者，徒三年，妾减三等。知而共为婚姻者，各减五等；不知者不坐。"又："若居期丧而嫁娶者杖一百，卑幼减二等；妾不坐。"法律虽如此严禁，民间仍有居丧期间嫁娶之习俗，称为"借吉"，其流风竟至波及宫廷。《旧唐书·张茂宗传》："茂宗以父荫累官至光禄少卿同正。贞元三年，许尚公主，拜银青光禄大夫、本官驸马都尉，以公主幼待年。十三，属茂宗母亡，遗表请终嘉礼。德宗念及茂昭之勋，即日授云麾将军，起复授左卫将军同正、驸马都尉。谏官蒋乂等论曰：'自古以来，未闻有驸马起复而尚公主者。'上曰：'卿所言，古礼也；如今人家往往有借吉为婚嫁者，卿何苦固执?'又奏曰：'臣闻近日人家有不甚知礼教者，或女居父母服，家既贫乏，且无强近至亲，即有借吉以亲者。至于男子借吉婚娶，从古未闻。今忽令驸马起复成礼，实恐惊骇物听。况公主年幼，更俟一年出降，时既未失，且合礼经。'太常博士韦彤、裴堪曰：'……若使茂宗释衰服而衣冕裳，去垩室而为亲迎，虽云辍哀借吉，是亦以凶渎嘉。伏愿抑茂宗亡母之请，顾典章不易之义，待其制终，然后赐婚。'德宗不纳，竟以义章公主降茂宗。"亦可知"借吉"风俗影响之大，而梵志此诗乃有为而发，非浪作者。

男婚不施粉，女嫁著钗花。

校记：男婚，原作“儿婚”，据文义改。施，原脱，据文义补。

楚按：今检原本作“㽷婚”，“㽷”即“男”之俗字。又“粉”字上为“香”字，并无脱文。疑“不”当作“傅”，二字同属非母，音相近也。此句作“男婚傅香粉”，正与下句“女嫁著钗花”为对。

尸枥阴地卧，知诸是谁家？

楚按：“尸枥”疑当作“尸厝”，指未下葬的死者。《王昭君变文》：“灵仪好日须安历，葬事临时不敢稽。”（《变文集》106页）“历”（曆）即“厝”字的形讹；若再误，则为“枥（櫪）”矣。原文“诸”当作“者”，同“这”，如《燕子赋》：“者汉大痴，好不自知，恰见宽纵，苟徒（图）过时。”（《变文集》250页）“者汉”即“这汉”。五代蜀后主王衍〔醉妆词〕：“者边走，那边走，只是寻花柳；那边走，者边走，莫厌金杯酒。”梵志诗末句即“知这是谁家尸厝”之意。

天下恶官职之二（一三二）

好眉张福眼，何须弄狮子。

校记：张福眼，原作“福张眼”，据文义改。狮，原作“师”。

楚按：原文“好”字为“努”字之讹。“努眉”为凶恶之相，如《维摩诘经讲经文》：“修罗展臂桢（睁）双眼，龙神降（隆）腮努两眉。”（《变文集》543页）原文“福”字是“复”（復）字的音讹，此字不必放在“张”字之后。“努眉复张眼”为横眉怒目之貌，故下句以“弄师子”喻之。“狮”字是“师”字的后起字，不必改“师”为“狮”

脱却面头皮，还共人相似。

校记：面头皮：俗称人的面孔。

楚按：此处“面头皮”是指“弄师子”时所披戴的道具假皮。《通典·乐典·坐立伎部》：“太平乐，亦谓之五方师子舞……缀毛为皮，象其俯仰驯狎之容，二人持绳拂为习弄之状，五师子各依其方色，百四十人歌《太平乐》，舞抃以从之，服饰皆作昆仑象。”《乐府杂录·龟兹部》：“戏有五常狮子，高丈余，各五色，每一狮子有十二人，戴红抹额，衣画衣，执红拂子，谓之狮子郎舞。”白居易《西凉伎》：“西凉伎，假面胡人假狮子，刻木为头丝作尾，金镀眼睛银贴齿。”所记狮子舞（即“弄师子”），规模或不尽同，但都需披戴假头及画皮，即所谓“面头皮”也。此诗立意与《朝野佥载》佚文所记杨炯呼朝士为“麒麟楦”事颇相似。

鸿鹄尽飞扬（一二五）

鸿鹄尽飞扬，蝙蝠夜陵泊。

楚按：原本：“飞”作“游”，“游扬”亦飞扬之义，《艺文类聚》卷四引梁丘迟《九日侍宴乐游苑》：“云物游扬，光景高丽。”“陵泊”费解，原本“陵”字模糊，当作“纷”。“纷泊”为鸟类飞翔起落之貌。《文选》卷二张衡《西京赋》：“起彼集此，霍绎纷泊。”薛综注：“霍绎纷泊，飞走之貌。”又卷四左思《蜀都赋》：“毛群陆离，羽族纷泊。”刘渊林注：“纷泊，飞薄也。”《文苑英华》卷一三五李邕《斗鸭赋》：“于是乎会合纷泊，崩奔鼓作，集如异国之同盟，散若诸侯之背约。”元稹《有鸟二十章》之十二：“可怜鸦鸟慕腥膻，犹向巢边竞纷泊。”《伍子胥变文》：“鱼鳖纵横，鸬鸿纷泊。”（《变文集》12页）又“尽”（盡）字

为“昼”（書）字的形讹。“昼游扬”与“夜纷泊”为对，故下文云“幽显虽不同”，“昼游扬”即“显”，“夜纷泊”即“幽”也。

脱帽安怀中，坐见膝头著。

楚按：下句费解，原卷“见”作“皃”，即“儿”字之别体，敦煌卷子屡见。《增订碑别字》卷一，《隋姚佰儿造象》“儿”作“皃”，也与此类似。“坐儿膝头著”者，谓抱儿坐于膝头，表现天伦之乐也。

随缘适世间，自得恣情乐。

校记：恣，原作“总”，据文义改。

楚按：原本正作“恣”。

年年愁工番，猕猴带斧凿。

楚按：“工”当作“上”，“上番”谓轮番值勤也。《广记》卷二四八《侯白》（出《启颜录》）：“白在散官，隶属杨素。爱其能剧谈，每上番日，即令谈戏弄。”此诗“年年”二句即用此事，谓纵然得任散官，仍愁上番日被令作戏弄也。“猕猴带斧凿”者，即戏弄之一种，《南史·陈始兴王叔陵传》：“归坐斋中，或自执斧斤，为沐猴百戏。”即其证也。“沐猴”即猕猴，《诗·小雅·角弓》孔颖达疏引陆玑疏：“猱，猕猴也，楚人谓之沐猴。”

人寿百年不长命（一五〇）

人寿百年不长命，中道仍有死伤人。

校记：人寿，原作“人受”，据文义改。

楚按：原文“人受”不误，“受”即“受命”之“受”，谓秉受于天的年寿。《礼记·祭法》孔颖达疏：“受命，谓年寿也。”《庐山远公话》：“人受百岁，由（犹）如星火，须臾之间，七十八十。”（《变文集》197页）正作“人受百岁”。《前汉刘家太子

传》："西王母笑而应之曰：'此桃种之，一千年始生，二千年始长，三千年始结花，四千年始结子，五千年始熟。陛下受命不过一百年，欲种此桃，与谁人食之？'"又："朕读许负《相书》云：鼻下一寸，受命一百。"（并《变文集》162页）亦作"受"字。《欢喜国王缘》："必若人人延得命，与王齐受（寿）百千年。"（《变文集》775页）启功校"受"作"寿"，亦不必。

愚夫痴梳梳（一五四）

愚夫痴梳梳，常守无明窟。

校记：痴梳梳：与"痴杌杌"、"痴兀兀"义同，皆指愚昧呆滞貌。

楚按：今检原本作"杌杌"，即"兀兀"之讹也。

二鼠数相侵，四蛇推命疾。

楚按："推"字为"催"字的形讹

更遇炎风吹，彼此更无匹。

校记：遇炎风，原作"愚丸风"，据文义改。炎风，指火风。

楚按：校"愚"作"遇"，是。原文"丸"字应是"刀"字的形讹，"刀风"为佛经中的死亡之风，如《菩萨处胎经》卷六："临欲寿终时，眼见恶鬼神，刀风解其形，无复出入息。"《五苦章句经》："四曰人间死人，刀风断脉，拔其命根，身体正直，不满十日，肉坏血流，膖胀烂臭，无可取者。"道绰《安乐集》卷上引《智度论》："一切众生临终之时，刀风解形，死苦来逼，生大怖畏。"《释氏要览》卷下引《正法念经》："命终时刀风皆动，如千尖刀刺其身上。"《广弘明集》卷三十《八关斋夜赋四城门更作四首》联句诗第三赋韵《西城门死》诸葛屺句："自应蝼蚁驱，值此风刀逐。""风刀"亦即"刀风"也。

兄弟相怜爱（一五七）

为人欲得别，此则是兵奴。

校记："兵奴"句：谓当兵奴乃大不幸，可能一别终身，兄弟不得再聚。本诗提出兵奴，反映作者对唐代兵制的憎恶。

楚按：此说似非梵志原意。古人以兵士粗鄙不文，故詈人则称之为"兵"，如《三国志·蜀志·刘巴传》裴注引《零陵先贤传》："张飞尝就巴宿，巴不与语，飞遂忿恚。诸葛亮谓巴曰：'张飞虽实武人，敬慕足下。主公方今收合文武，以定大事；足下虽天素高亮，宜少降意也。'巴曰：'大丈夫处世，当交四海英雄，如何与兵子共语？'"《世说新语·方正》："王文度为桓公长史时，桓为儿求王女，王许咨蓝田。既还，蓝田爱文度，虽长大犹抱著膝上。文度因言桓求己女婚。蓝田大怒，排文度下膝曰：'恶见，文度已复痴，畏桓温面？兵，那可嫁女与之！'"卢仝《冬行三首》之三："船人虽奴兵，亦有意智长。"《广记》卷七九《慈恩僧》（出《因话录》）："（赵憬）既出，逢裴延龄，时以度支次对，曰：'相公奏何事称意，喜色充溢？'赵不之对。延龄愠詈而去云：'看此老兵所为得行否！'"《类说》卷二六引《五代史补》："仲举，诗家之高逸者；其余奴兵，乃闹气耳。"梵志诗中的"兵奴"，亦如上引"兵子"、"老兵"、"奴兵"之比，以称下贱粗鲁者，似不必过求深解

主人无床枕（一六四）

主人无床枕，坐旦捉狗狐。

校记：狗狐：疑同"狗蚤"，但与"门"字不协韵。

楚按：原文“狗狐”固然费解，改作“狗蚤”亦不可取。“狐”字应是“亲”字之讹，此句典出《颜氏家训·勉学》：“义阳朱詹，世居江陵，后出扬都。好学，家贫无资，累日不爨，乃时吞纸以实腹。寒无毡被，抱犬而卧。犬亦饥虚，起行盗食，呼之不至，哀声动邻，犹不废业，卒成学士。”梵志诗之“捉狗亲”，即《家训》之“抱犬而卧”。此首大旨在言朋友投宿之道，倘若主人床枕无多，宁可抱犬达旦，亦不应去而之他也。

有女欲嫁娶（一八八）

但得身超后，钱财总莫论。

楚按：“后”（後）字为“俊”字的形讹。《御览》卷八六〇引王隐《晋书》：“王羲之幼有风操。郗虞卿闻王氏诸子皆后，令使选婿。诸子皆饰容以待客，羲之独坦腹东床，啮胡饼，神色自若。使具以告，虞卿曰：‘此真吾子婿也。’问为谁，果是逸少，乃妻之。”文中“王氏诸子皆后”，“后”（後）为“俊”之讹，与梵志此诗正同。郗鉴（虞卿）择婿标准为王谢“高门”子弟之“俊”者，梵志此诗即此意也。

欲得于身吉（一八九）

但知牢闭口，祸去阿宁来。

校记：阿宁来，原作“阿你来”，据丁六、丁七、丁一一本改。丁二、丁五本作“自然离”。

楚按：原本“阿你来”是，“阿你”即你，“阿”是用在人称代词前的语助词，如《燕子赋》：“鸲鹆隔门遥唤：阿你莫漫辄藏！”（《变文集250页》）《茶酒论》：“茶为（谓）酒曰：阿你不

见道，男儿十四五，莫与酒家亲。”各本“宁”为“你”之声转，如《大目乾连冥间救母变文》：“宁作狗身于此？你作饿鬼之途？”（《变文集》744页）前云“宁作”，后云“你作”，“你作”即是“宁作”。《孝子传》：“儿死再有，母重难（难重）得，你可煞儿存母。”（《变文集》906页）“你可”亦即“宁可”，皆是“你”、“宁”相通之证。

在乡须下意（二一二）

相见先作拜，膝下投黄金。

校记：投黄金，原作“没黄金”，据丁四本改。该句源自俚谚“男儿膝下有黄金”。

楚按：原本“没黄金”极是，丁四本“投”字为“没”字的形讹。《五灯会元》卷一二《兴教坦禅师》：“大丈夫膝下有黄金，争肯礼拜无眼长老？”元贾仲名《对玉梳》杂剧二折：“〔净怒云〕男儿膝下有黄金，划地望梅止渴。”今京剧说白中亦有“男儿膝下有黄金，岂肯低头拜妇人”之语。“有黄金”言膝下贵重，不肯轻屈。此首立意相反，主张谦恭下意，故第三句言“相见先作拜”，第四句接云“膝下没黄金”也。

杀生罪最重（二二七）

欲得身长命，无过点续明。

校记：续明，原作“续朋”，据丁四本改。疑同“续命”，犹放生。

楚按：作“续明”是，但“续明”并非是“续命”，否则“点”字无根矣。“续明”者，长明灯也。佛教以为在寺庙燃灯供

养，可以增长无量福田，如《施灯功德经》：“如是然少灯明，所受福报，不可得说。”《须摩提菩萨经》：“佛语须摩提菩萨：复有四事，法得神足。”其第三事即是“常然灯火于寺塔中”。《药师琉璃光本愿经》：“阿难，若帝后妃主、储君王子、大臣辅相、中宫采女、百姓黎庶，为病所苦，及余厄难，亦应造立五色神幡，然灯续明，放诸生命，散杂色花，烧众名香，病得除愈，众难解脱。”经文所云“然灯续明”，即是梵志诗之“点续明”也。《周书·张元传》：“元年十六，其祖丧明三年。元恒忧泣，昼夜读佛经，礼拜以祈福佑。后读《药师经》，见‘盲者得视’之言，遂请七僧，然七灯，七日七夜，转《药师经》行道。每言：‘天人师乎！元为孙不孝，使祖丧明，今以灯普施法界，愿祖见明，元求代暗。’如此经七日，其夜，梦见一老公，以金锟治其祖目，谓元曰：‘勿忧悲也，三日之后，汝祖目必差。’元于梦中喜跃，遂即惊觉，乃遍告家人。居三日，祖目果明。”亦民俗以为然灯续明可以疗病之一例。

相交莫嫉妒（二三四）

相交莫嫉妒，相劝莫蛆傅。

校记：蛆傅：俗语，以蛆虫喻人心之狞恶。又见王梵志《寻常勤念佛》诗：“心里无蛆傅，何愁佛不成。”

楚按：“蛆”通作“怚”，骄傲之义；“傅”通作“佞”，谄媚之义。“劝”为“欢”之形讹。“相交”、“相欢”相对为文，乃析“交欢”之词而对举之也。

一日无常去，王前罢手行。

楚按：“罢”当作“摆”，“摆手行”表示无拘无碍，一身轻松。《景德传灯录》卷二十《郢州桐泉山和尚》：“天门一合，十

方无路；有人道得，摆手出漳江。”又卷三十石头和尚《草庵歌》：“遇祖师，亲训诲，结草为庵莫生退，百年抛却任纵横，摆手便行且无罪。”《五灯会元》卷十五《延庆宗本禅师》：“僧问：鱼未跳龙门时如何？师曰：摆手入长安。”元高文秀《黑旋风》杂剧一折：“〔伴读书〕泰安州便有那千千丈陷虎池、万万尺牢龙井，我和你待摆手去横行。”梵志诗之“王前摆手行”，谓一旦死去，因为没有恶业，在阎王面前也无所畏惧，可以掉臂游行也。

恶事总须弃（二四六）

知意求妙法，必得见如来。

楚按：“知”字为“至”字的音讹。“至意”为虔诚之义，如《佛说分别经》：“后世之末，若有人至意厌于苦痛，欲求度脱，当何以济其来意？”《广记》卷二五《采药民》（出《原化记》）：“诸道流传授真经，服药用气，洗涤尘念，而二侍女亦授以道术。后数朝谒，每见玉皇，必勉其至意。”亦作“志意”，《降魔变文》：“卿今轻财如土，重德犹珍，志意买园，欲将何用？”（《变文集》371页）《维摩诘经讲经文》：“欲得闻真妙，还须志意听。”（《变文集》564页）

人纵百年活（二五〇）

人纵百年活，须臾一日死。

校记：死，原作“子”，据文义改。

楚按：“一日死”，原本作“一白子”，应作“一向子”，“白”盖“向”之形讹。“一向子”犹云顷刻、片时也。《大目乾连冥间救母变文》：“神通得自在，掷钵便腾空，于时一向子，上至梵天

宫。”（《变文集》717页）通常只作“一向”，故同篇变文下文又云：“目连一向至天庭，耳里唯闻鼓乐声。”《伍子胥变文》：“吴军随后即趁，恰似风云一向，摩灭楚军。”（《变文集》20页）此“一向”当属下句，谓顷刻之间消灭楚军也。《敦煌曲校录·十二时》：“如今一向为生涯，前程将其为支准？”晏殊〔浣溪沙〕：“一向年光有限身，等闲离别易销魂。”其以“一向”与“须臾”连文者，如《大目乾连冥间救母变文》：“一向须臾千回死，于是唱道却回生。”（《变文集》734页）“向”为“饷”、“晌”（䬟）的借字，故又作“一饷”、“一晌”，如敦煌卷子斯四二七七号王梵志诗：“悟道虽一饷，旷大劫来因。”卢仝《感古四首》之一：“万世金石交，一饷如浮云。”韩愈《醉赠张秘书》：“虽得一饷乐，有如聚飞蚊。”李煜〔浪淘沙〕：“梦里不知身是客，一晌贪欢。”

不闻念佛声，满街闻哭响。

校记：（不闻念佛声）闻，原作“见”，据文义改。

楚按：原文“见”字并不错，改作“闻”字，与下句“闻”字犯复，非是。“见”亦闻之义，如《茶酒论》：“阿你不见道：男儿十四五，莫与酒家亲。君不见生生鸟，为酒丧其身。阿你却道：茶吃发病，酒吃养贤。即见道有酒黄酒病，不见道有茶疯茶颠。”（《变文集》268页）凡“见”字皆应理解为“闻”之义。乐府歌行多有“君不见”的套语，其所谓“不见”之事，往往有不可能亲身目睹者，此等情况，惟有将“君不见”理解为“君不闻”，方不抵牾也。又此二句既别起一意，又与下首同韵，当移入二五一首。

审看世上人（二五三）

审看世上人，有贱亦有贵。贱者由悭贪，吝财不布施。贵贱既有殊，业报前生值。

楚按：以上应为一首。此首疑有八句，夺去五六两句。盖此诗首二句以“贵贱”起，末二句以“贵贱”结，中四句分别承言“贱”与“贵”。三四既言“贱者”，则五六应言“贵者”，惜已脱去，遂无证明耳；然论章法，固应如此。又末句“业报前生值”，“值”当作“植”，〇五八首“富者前身种”，“种”即“植”也。《广弘明集》卷一四李师政《内德论·通命》：“春种嘉谷，方赖夏雨以繁滋；宿植良因，乃藉今缘而起发。”《广记》卷一〇一《韦氏子》（出《续玄怪录》）：“多谢世人，勉植善业。”亦写作“殖”，《灯指因缘经》：“是儿先世，宿殖福因。”盖佛教以种因结果为喻，如《弘明集》卷一三郗超《奉法要》：“心为种本，行为其地，报为结实。犹如种殖，各以其类，时至而生，弗可遏也。”故或作“植”、作“殖”、作“种”皆可，唯作“值”则非其义也。

前死未长别（二五六）

楚按：此首应析为《前死未长别》与《不净脓血袋》两首。其《前死未长别》一首，其实是北周释亡名《五盛阴》的改作，兹并引于下，以资比较。梵志诗：“前死未长别，后来亦非亲。新坟影旧冢，相续似鱼鳞。义陵秋节远，曾逢几个春。万劫同今日，一种化微尘。定知见土里，还待昔时人。频开积代骨，为坑埋我身。”《广弘明集》卷三〇亡名《五盛阴》：“先去非长别，后

来非久亲，新坟将旧冢（冢），相次似鱼鳞。茂陵谁辨汉，骊山讵识秦？千年与昨日，一种并成尘。定知今世土，还是昔时人。焉能取他骨，复持埋我身？”

前死未长别，后来亦非亲。

校记：亲，原作“久”，出韵，据文义改。

楚按：应据《五盛阴》作“后来非久亲”，与上句“前死未长别”为对句。

定知见土里，还待昔时人。

校记：还待，戊二本作“还得”。

楚按：戊二本“还得”是，原本“待”为“得”之形讹。“见”同“现”，“现土”乃昔人尸骨化成，故云“还得昔时人”也。

身强避却罪（二六一）

十念得成就，化佛自迎君。

校记：十念：佛教用语。指念佛、念法、念僧、念戒、念施、念天、念休息、念出入息、念身、念死等。

楚按：此首所表现的思想，纯为净土宗观念。所谓“十念”者，非如校记所说之繁复，实为净土宗之生天捷法。其所念持者，为阿弥陀佛名号，如《阿弥陀鼓音声王陀罗尼经》：“西方安乐世界，今现有佛，号阿弥陀。若有四众，能正受持彼佛名号，以此功德，临欲终时，阿弥陀即与大众往此人所，令其得见，见已寻生庆悦，永离胞胎秽欲之形，纯处鲜妙宝莲花中。”《释氏要览》卷中引《智度论》亦云：“但一称南无佛，是人亦得毕苦，其福无量。”而“十念”者，指念诵“阿弥陀佛”十声，如释迦才《净土论》卷下：“其人忽然踊跃欢喜云：‘佛言有地狱，如言

即有者。佛言得往生，弟子定得往生也。’……遂左手燃火，右手握香，面向西方，至心念佛，未满十念，却告众云：‘佛从西来，大有徒众，并放光明，授我华坐。’言毕即终。此是十念往生也”。宋王日休《龙舒增广净土文》卷四《修持法门一》：“阿弥陀佛四十八愿中有一愿云：我作佛时，十方众生至心信乐，欲生我国，十声念我名号而不生者，我不作佛。”又卷三《普劝修持六》：“是所谓十念者，乃生前自念十声，念阿弥陀佛，非谓身后请人念也。”若更加简捷，则连“十”之数目亦不必拘泥，如道绰《安乐集》卷上：“又云，十念相续者，是圣者一数之名耳，但能积念凝思，不缘他事，使业道成办便罢，亦不劳记之头数也。”

夫妇生五男（二六六）

妻即无褐裙，夫体无裈袴。

校记：褐裙，原作“裙被”，戊二本作“褐被”，据文义改。

楚按：戊二本是，“褐”即粗布衣，“被”读平声，同“披”。

浑家少粮食，寻常空饿肚。男女一处坐，恰似饿狼虎。粗饭众厨飡，美味当房去。努眼看尊亲，只觅乳食处。少年生夜乐，老头自受苦。

校记：坐，原作“生”，据戊二本改。当房去，原作“当房怯”，戊二本作“当房弃”，据文义改。当房去：即美味归人各自房去，不与父母。乳食处：指哺乳幼儿。与上句“尊亲”相对而言。夜乐，原作“平又”，戊二本作“夜□”，据文义改。

楚按：此段文意不连贯，文字讹误之外，又且文句颠倒。兹为重新校理如下：“浑家少粮食，寻常空饿肚。粗饭众厨飡，美味当房弃。男女一出生，恰似饿狼虎。努眼看尊亲，只觅乳食

处。少年生夜叉，老头自受苦。”原文“一处生”，“生”字极是，不必改为“坐”；“处”则“出”之音讹。原文“当房佉”，戊二本“当房弃”，“佉”、“弃”皆为“弆”字之讹，“弆”义同“藏”。“乳食处”指母亲的乳房，并非指哺乳幼儿。原文“平又”，“平”字当据戊二本作“夜”，“又”则“叉”之形讹。又“男女”二句当移至“粗饭”二句之后，则文意贯通矣。此段大意言：全家缺少粮食，经常空饿肚皮；不孝子却把粗恶食物供给大厨房，美味食品藏在自己房内享受。想当初不孝子刚一出生，便犹如饥狼饿虎，努目瞪视父母，只知寻觅乳房饱餐。唉，年轻时生下这等夜叉般的不孝子，到老来活该受苦！

今得人新年（二七七）

人人皆发愿，远离时气病。

校记：时气病：这里指杀生食肉。

楚按：“时气病”即时疫，或称流行性传染病。《汉书·鲍宣传》：“时气疾疫，七死也。”《搜神后记》卷四：“襄阳李除，中时气死。”《高僧传》卷八《释僧远传》：“尝一时行青园，闻里中得时气病者，悯而造之。见骈尸侣病者数人，人莫敢近，远深加痛惋，留止不忍去。”《舜子变》：“今日见我归来，床上卧地不起，为复是邻里相争？为复是天行时气？”（《变文集》130页）《广记》卷二〇九《李都》（出《抒情诗》）：“李都荆南从事时，朝官亲熟，自京寓书，踪甚恶。李寄诗戏曰：‘草缄千里到荆门，章草纵横任意论。应笑锺张虚用力，却教羲献枉劳魂。唯堪爱惜为珍宝，不敢流传误子孙。深荷故人相厚处，天行时气许教吞。’”末句乃讥朝官书迹恶劣，犹如道士画符，瘟疫流行之际，可以焚灰吞服以却病也。《清平山堂话本·合同文字记》：“又过半

年，忽然刘二感天行时气，头疼发热。”梵志诗则以“远离时气病”作为新年的美好祝愿。

冤冤来相仇，何时解过竟。

校记：“冤冤”，原作“怨怨”，据戊三本改。过竟，原作“過竟”，据戊三本改。同“了竟”，犹云了结。《隋唐嘉话》卷上：“雄信揽辔而止，顾笑曰：‘胡儿不缘你且了竟。’”

楚按：“怨怨”不必改。今检戊三本，实作“怨怨”，同“怨怨”，盖唐人书“死”多从“死”也。“怨”即“怨家”，仇人之义。又“解过”之“过”，原本作“過”，戊三本作“適”，即“适”（適）之形讹；“适”又“释”之音讹。《燕子赋》：“既有上柱国勋收赎，不可久留在狱，宜即适放，勿烦案责。”（《变文集》253页）王重民校记疑“适放”当作“释放”，是。（“案责”亦当作“案牍”。）即“释”音讹为“适”之例。梵志诗之“解释”，谓消弭怨仇也，如《后汉书·章帝纪》：“朕惟巡狩之制，以宣声教，考同遐迩，解释怨结也。”《捉季布传文》：“依卿所奏休寻捉，解冤释结罢言论。”（《变文集》68页）“解释”用法与梵志诗相同。或以为当作“解擿（摘）”（《中国语文》1983年第6期郭在贻《唐代白话诗释词》“解擿”条），恐未必然。何以知之？盖消解怨仇之义，只见有用“解释”之例，未见有用“解摘”之例也。

父母是冤家（二七九）

父母是冤家，生一忤逆子。

校记：忤逆，原作“五逆”，据文义改。俗称不孝父母为忤逆。

楚按：原文“五逆”不错，不烦改字。“五逆”本指五种大

逆不道之罪：杀君及杀父、母、祖父、祖母。佛经则以杀父母、阿罗汉、破坏声闻和合僧、出佛身血为“五逆”（见《十轮经》）。但在民间，则往往以“五逆”专指不孝，如《父母恩重经讲经文》：“慈母德，卒难裁，万论千经赞莫偕；自是女男多五逆，等闲逃走不皈回。”（《变文集》589页）《地狱变文》：“五逆向耶嬢，万般恶业累。”（同上762页）《故圆鉴大师二十四孝押座文》：“孝慈必感天宫福，五逆能招地狱殃。”（同上836页）《孝子传》：“天具（见）不孝，降雷霹雳至死，又书背上曰：‘向生妻五逆，天雷霹雳打煞。’”（同上909页）以上各例中，“五逆”皆专指不孝而言，这是词义演变中的缩小倾向（早在刘勰《灭惑论》所引道教《三破论》中，即以“五逆不孝”连文）。《庐山远公话》：“若是吾逆之子，如何分免（娩）？在其阿嬢腹内，令母不安，蹴踏阿嬢，无时暂歇。”（同上179页）“吾逆”也应作“五逆”，原校作“忤逆”，其误与《校辑》正同。

身役不肯料，逃走离家里。

校记：离，原作“皆”，据文义改。

楚按：原文“皆”字为“背”字的形讹，“背”亦离之义。《捉季布传文》：“臣忧季布多顽逆，不惭圣泽皆（背）皇恩。”（《变文集》69页）即“背”讹作“皆”之列。

吾家昔富有（二九一）

吾今乍无物，还同昔时你。

校记：无物，原作“无初”，据文义改。

楚按：原文“无初”不误。“无”即无钱，亦即贫穷之义，不须定赘“物”字。一七二首“有莫相轻贱，无时始认他。”“有”谓富，“无”谓贫，正与此处相似。上云“你今初有钱”，

此云"我今乍无初"，皆就"初"字为言，盖地位刚刚变化之初，尤其不易服气也。

可惜好靴牙，翻作破袜底。

校记：破袜底，原作"破皮底"，据文义改。

楚按：原文"破皮底"不误，"皮底"即皮制鞋底。《旧唐书·舆服志》："诸文官七品以上朝服者……诸舄并乌色。舄，重皮底；履，单皮底。"可为证也。

兀然无事无改换（三一九）

校记：清高士奇《江村消夏录》卷二载王梵志诗十一首，自《兀然无事无改换》（三一九）至《水月无形》（三二九）。这些诗见于宋黄庭坚书写的高七寸五分、长一丈二尺五寸的古色青禊笺上。明代著名画家董其昌观后题记："黄文节书世多摹本，又多赝本。生平所见，以此卷为灼然无疑。梵志诗较寒山更自奇崛。书亦近之。"

楚按：此十一首（三一九——三二九）实非梵志手笔，而是唐释明瓒所作《懒瓒歌》，载于《祖堂集》卷三，题作《乐道歌》；又载于《景德传灯录》卷三十，题作《南岳明瓒禅师歌》，被误嫁为梵志诗，又割裂为十一首。笔者另有《王梵诗十一首辨伪》论之，兹不赘引。

（原载《中华文史论丛》1985年第1辑）

王梵志诗释词

中华书局出版的《王梵志诗校辑》(张锡厚著)，是我国出版的第一部王梵志诗的全辑本，其中提供了有关唐代俗语的一批新鲜的材料。本文加以解释的若干词语，便是其中的一小部分。

查郎、孽子

《敦煌写本王梵志诗集原序》:"查郎孽子生惭愧，诸州游客忆家乡。"

"查郎"之语，见于《广韵》上平声十三佳:"查，查郎。"惜乎并无解释，可见是当时习语、故无须解释；然而今天颇不易解。《全唐诗》卷八八三(补遗二)载李涉《却归巴陵途中走笔寄唐知言》:"更有风流歙奴子，能将盘帕来欺尔。白马青袍豁眼明，许他真是查郎髓。"诗中的"盘"字是"鞶"字之误。孙望辑《全唐诗补逸》卷十九载日本菅原道真《重依行字和裴大使被酬之什》:"濯溉梁园为墨客，婆娑孔肆是查郎。""查郎"指放浪子弟，和《王梵志诗集原序》的"查郎"相同。"查"即放浪之义，《封氏闻见记》卷十《查谈》:"近代流俗，呼丈夫女人纵放不拘礼度者为'查'，又有百数十种语，自相通解，谓之'查谈'，大抵近猥僻。"按"查谈"亦作"查语"、"叉语"。《酉阳杂俎续集》卷四《贬误》:"予别著郑涉，好为查语，每云:'天公

映冢，染豆削棘，不若致余富贵。'至今以为奇语。释氏《本行经》曰：自穿藏阿逻仙言磨棘画羽，为自然义，盖从此出也。"① 日本僧人遍照金刚《文镜秘府论》南卷《论文意》："调笑叉语，似谑似谶，滑稽皆为诗赞，偏入嘲咏，岂足为文章乎？"②

至于"孽子"，《校辑》校记云："'孽'，原作'⿰身易'，据甲二本改。"今检甲二本（斯五七九六）照片，实为"⿰身易"字，并无作"孽"字者。"⿰身易子"就是荡子。明刊本《重刊详校篇海》卷四《身部》："⿰身易，他旷切，音谠，弱也。""弱"之一义施于此处，殊觉未合，当是由于音同，借作"荡"字。按字书收入"⿰身易"字，以《篇海》（金韩孝彦撰）为最早，若据梵志诗卷，此

---

① 此处所谓释氏《本行经》语，见隋阇那崛多译《佛本行集经》卷二十《往使还品下》所载："故先典中，有如是语：棘针头尖，是谁磨造？鸟兽色杂，是谁画之？此义自然，无人所作，亦复不可欲得即成。世间诸物，不得随心即便回转，而有偈说：棘针头尖是谁磨？鸟兽色杂复谁画？各随其业展转变，世间无有造作人。"又北凉昙无谶译《大般涅槃经》卷一九亦云："谁来斫土，言有地狱？如刺头利，谁之所造？飞鸟色异，复谁所作？水性润渍，石性坚硬，如风动性，如火热性，一切万物，自死自生，谁之所作？"又卷四〇云："一切众生，其生各异，是故名为一切自性。如龟陆生，自能入水，犊子生已，能自饮乳，鱼儿见钩，自然吞食。毒蛇生已，自然食土。如是等事，谁有教者？如刺生已，自然头尖。飞鸟毛羽，自然色别。"亦是此意。此等议论，主张一切出于自然，盖外教用以破除佛教因果报应之说者。至若郑涉"天公映冢"云云，意谓天公与其将造化之力用于"映冢染豆削棘"等无谓之事，不如用来为我辈谋致富贵耳。

② 王利器《文镜秘府论校注》302页云："'叉语'，《古钞本》作'叉託'，《无点本》作'人语'，《笺》曰：'叉语如叉手，相错言语也。'按：'叉语'、'叉託'、'人语'，三者义俱难明。窃疑此文'叉语'当作'义语'，'调笑'二字，当移于'滑稽'二字之上，即当作：'义语似谑似谶，调笑滑稽，皆为诗赞'，则文从字顺矣。"楚按，原文"叉语"极确。《古钞》作"叉託"，"託"为"语"字形讹，盖"语"草书作"语"，因讹为"託"也。《无点本》作"人语"，"人"亦"叉"之形讹。《笺》谓"叉语如叉手"云云，亦属望文生义。王疑当作"义语"云云，改窜原文，实不足取。以上舛误，皆由不知"叉语"之义而生。

字初唐时期即已流行矣。

绢　筐

《王梵志诗集原序》："慵夫夜起□□□，懒妇彻明对绢筐。"

"绢筐"之语，《大正藏》本同，虽似可通，其实非是。今检甲一本（斯〇七七八）、甲二本照片，皆作"绢筐"，《校辑》及《大正藏》皆误读"绢"为"绢"。凡从"咠"之字，多可写作"肙"，此字实为"缉"字。《增订碑别字》入声十四缉，《魏张猛碑》"缉"作"绢"。《干禄字书》入声："绢缉，上俗下正。"《敦煌变文集·捉季布传文》："母解绢（缉）麻居村墅，父能牧放住乡村。"皆是"绢"同"缉"之证。此处的"缉筐"，又同"绩筐"。《西京杂记》卷四："元后在家，尝有白燕衔白石，大如指，坠后绩筐中。"盖因"缉"、"绩"通用，如《诗·陈风·东门之池》："东门之池，可以沤麻。"郑笺："於池中柔麻，使可缉绩作衣服。"陆德明释文："西州人谓绩为缉。"《说文》："缉，绩也。"段注："凡麻枲先分其茎与皮曰木，因而沤之，取所沤之麻而林之。林之为言微也。微纤为功，析其皮如丝，而撚之，而剿之，而续之，而后为缕，是曰绩，亦曰缉，亦累言缉绩。"皆是"缉"、"绩"通用之证。那么"绩筐"又是何物呢？元王祯《农书·农器图谱集·麻苎门》："绩䈳（原注：去中切），盛麻绩器也。绩，《集韵》云：'缉也。'䈳，《说文》曰：'笼也，又姑篓也。'（按《说文》无此文）字从竹，或以条茎编之，用则一也。大小深浅，随其所宜制之。麻、苎、蕉、葛等之为絺綌，皆本於此，有日用生财之道也。"这里说的"绩䈳"即是"绩筐"，女功纺绩所用，以盛丝麻等物。《原序》"懒妇彻明对缉筐"，谓懒妇改懒为勤，彻夜纺绩不息也。

呼　唤

〇〇六首："你富户役高，差科并用却。吾无呼唤处，饱吃长展脚"。

此处的"呼唤"，与通常的用法不同，是"役使"之义。按唐代根据家业贫富与人丁多寡，分人户为九等，户等高者户役亦高，如《唐律疏议》卷一三："依《令》：凡差科，先富强，后贫弱；先多丁，后少丁。"《唐大诏令集》卷六九《广德二年南郊德音》："天下户口，宜委刺史、县令据见在实户，量贫富作等第差科。"故梵志诗云"你富户役高"，谓你虽富足，然而差科亦相应增多；又云"吾无呼唤处"，谓我虽贫穷，所幸因此而得免役使。"呼唤"为役使、使唤之义，如李商隐《杂纂·失本体》："不听呼唤，不会传语，失院子体。"王建《宫词》："内中数日无呼唤，传得滕王《蛱蝶图》。"《太平广记》卷三四八《韦齐休》（出《河东记》），载齐休死后，魂灵附着尸体，"及将归，自择发日，呼唤一如常时。婢仆将有私窃，无不发摘，随时捶挞。"《敦煌变文集·伍子胥变文》："三教并兴，城门不闭，更无呼唤，无摇（徭）自活。"宋洪觉范《石门文字禅》卷一七《慎侄来侍求偈》："我居十年无使者，呼唤应时随指顾。"元郑廷玉《后庭花》杂剧一折："圣人将俺子母二人赐与赵廉访大人，到此数日，不蒙呼唤。"梵志诗二八六首亦云："一则无租调，二则绝兵名。闭门无呼唤，耳里拯星星。""拯"当作"极"，草书形近而误，"星星"通"惺惺"。"无呼唤"承上"绝兵名"而言，谓无兵役之事相逼，"呼唤"即指呼充兵役。在现代方言中，还保留了"呼唤"的役使之义，如《小说选刊》1981年第11期载《晴转多云，有雷雨》："笑和尚在公社机关，论资历最浅，论岁数最年轻，因此

只有被人呼唤的义务。然而，有一回，他却呼唤过别人，被他呼唤的竟是地委派来的工作队。”单云“呼”或“唤”，亦为役使之义。如梵志诗二五一首：“行行展脚卧，永绝呼征防。”《祖堂集》卷三载懒瓒和尚《乐道歌》（此歌《校辑》误作梵志诗，析为十一首，收入卷六）云：“兀然无事坐，何曾有人唤。”亦谓无人役使也。

“呼唤”之所以有役使义，是由于役使别人，当先呼唤其人，故“呼唤”亦遂有役使之义。与此相对应，若从被役使者着眼，被人役使，当先答应，故“答应”亦遂有被役使（亦即侍候）之义。如元岳伯川《铁拐李》杂剧二折：“哥哥，如今官府难答应，哥哥平日所行，教与兄弟些。”《警世通言·王安石三难苏学士》：“徐伦自小书房答应，职任烹茶。”《醒世恒言·两县令竞义婚孤女》：“那个养娘依旧教他伏侍小姐，等他两个作伴，做些女工，不要他在外答应。”

生　　缘

“生缘”一词梵志诗中凡两见，〇二二首：“眷属王役苦，衣食远求难。出无夫婿见，病困绝人看。乞就生缘活，交即免饥寒。”又〇二四首：“不采生缘瘦，唯愿当身肥。”

〇二二首的“生缘”是家乡、籍贯之义。《敦煌变文集·燕子赋》载雀儿语燕子：“问君行坐处，元本在何州？”燕子回答说：“本贯属京兆，生缘在帝乡。”这两句是同义反复语，“帝乡”就是“京兆”，“生缘”亦即“本贯”也。顾况《送少微上人还鹿门》：“少微不向吴中隐，为个生缘在鹿门。”齐己《逢乡友》：“生缘同一国，相识共他州。”《全唐诗外编》第三编《全唐诗补逸》卷八张祜《送法镜上人归上元》：“南国僧游二十年，却因无

任访生缘。”按下文云：“故老尽成双鬓雪，旧房深锁一林烟。”知“生缘”即故乡。《太平广记》卷四九〇《东阳夜怪录》：“乃问高公生缘何乡，何故栖此？”《祖堂集》卷九《落浦和尚》：“师云：‘大懒在，甚须保持。生缘什么处？’对云：‘信州人。’”又卷一一《惟劲禅师》：“洞山问云：‘阇黎生缘何处？’师云：‘和尚若实问某甲，即是闽中人。’”又卷一九《韶州云门山交偃禅师》：“汝诸人傍家行脚，皆是河南海北，各各尽有生缘所在，还自知得么？”《宋高僧传》卷一九《唐南岳山明瓒传》：“释明瓒者，未知氏族生缘。”以上各例之“生缘”皆为籍贯、家乡之义。梵志诗〇二二首写下层道姑的苦情，“乞就生缘活”者，要求回家乡过活，与亲人相濡以沫也。盖僧道出家，例须远离家乡亲人，以便割断俗缘。如《太平广记》卷六六《谢自然》（出《集仙录》）：“修道要山林静居，不宜附近村栅……仍须远家及血属，虑有恩情忽起，即非修持之行。”敦煌卷子伯三八七六（道教讲经文书）：“譬如世间百姓，有男女出家，久居生缘，不在观寺，在於世间，专作非违，不能为众生转读经典，众生为此，见亦不信，遂即生厌贱，令众生普皆不信。”因知彼教反对出家者“久居生缘”。梵志诗的“乞就生缘活”，即是为此而发也。

〇二四首的“生缘”，释为“家乡”，不尽妥帖，应为亲人之义。唐释道宣《四分律删繁补阙行事钞》下一：“八人所亲白衣，《萨婆多》：灭摈比丘死，将衣钵付生缘（原注：以生不同财法）。”说的是被摈斥除名的和尚死后，将其遗物交付给他的亲属。“生缘”即指上文的“所亲白衣”，亦即在俗的亲人。梵志诗〇二四首写尼姑们“不采生缘瘦，唯愿当身肥”，“不采”即不睬，“当身”即自身，如李白《少年行》：“遮莫亲姻连帝城，不如当身自簪缨。”《敦煌变文集·董永变文》：“家里贫穷无钱物，所买（卖）当身殡耶孃。”“生缘”与“当身”对举，意谓这些尼

姑们只图自身享受，不顾亲人寒饥，实寓有批判之意，和〇二二首对道姑的同情形成了对比。

“生缘”何以会有家乡、亲人等义呢？原来，“生缘”本是佛教术语，按照佛教的说法，人命终后转生之前，还有一个阶段叫“中阴”，也叫“中有”。其间以七日为一期，寻求生缘，倘得生缘，即可投生。最多至七七四十九日止，必得转生。玄奘译《瑜伽师地论》卷一，本地分中意地第二之一：“又此中有，若未得生缘，极七日住；有得生缘，即不决定。若极七日，未得生缘，死而复生，极七日住；如是展转，未得生缘，乃至七七日住。自此以后，决得生缘。”这里的“生缘”，也可以用通俗的语言表示为“投生之处”。把“投生之处”具体化，便是籍贯或家乡。倘若把范围再缩小，便是家庭或亲人（家庭由亲人组成）了。因此“生缘”的籍贯、家乡义和家庭、亲人义，只是范围大小之分，有时很难截然区别。〇二二首的“生缘”，倘若释为家庭或亲人，亦无不可。佛教自传入中土以后，影响逐渐深入到广大的人民群众，因此有不少佛教的术语转化成民间的俗语，“生缘”便是其中之一。

颉顽、解须、楷赤

〇二七首：“钱多早发遣，物少被颉顽。解须除却名，楷赤将头放。”这里的“颉顽”、“解须”、“楷赤”都颇为费解。

《校辑》校记云：“颉顽：谓遭到傲视刁难。”没有举出例证，当是根据文意猜测的。其中“傲视”猜错了，“刁难”猜对了。这里举两条例证。唐张鷟《龙筋凤髓判》卷三《左右监门卫》第二则，判由：“将军鲁庆，诸州租调多被欺，贿赂入己，始为门牒，船车壅滞，进退无由。”判词：“岂得不遵公法，直纵私求，

故作踌躇，专为颉颃。鹤绫不入，遂高卧而闲闲；凫镪忽来，即倾身而急急。"《文苑英华》卷五三〇阙名《行人供滥物判》："官市纳帙，行人将滥物供，所由拣退。云被颉颃，不伏却领。"对："物既不任供官，退亦何成颉颃？"以上"颉颃"皆为刁难之义。梵志诗"钱多早发遣，物少被颉颃"，亦谓贿赂多者早打发，贿赂少者被留难也。

至于"解须"则不可解。《校辑》校记云："原作'解□'，据乙二本补。"今检原本（伯三二一一）、乙二本（斯五四四一）照片，原文皆作"解写"，良是。"解写"即"解卸"，"写"与"卸"通。如《敦煌遗书总目索引》载《斯坦因劫经录》一四四一五《鹿儿谈文》："国王闻此语，便即写（卸）了弦，弓作莲花树，箭作莲花枝。"即"写"、"卸"通用之例。"解卸"亦作"解谢"，《太平御览》卷六四二引《异苑》："建康陵欣，景平中死於杨州，作部尅辰当葬。作部督梦欣云：'今为狱公姥视夕有期，莫由自反，劳君解谢，今得放免。'"按"解卸"之义，随文略异。《敦煌变文集·燕子赋》："但雀儿只缘脑了避难，暂时流连燕舍。既见空闲，暂歇解卸。""解卸"指脱下衣装等。上引《异苑》的"解谢（卸）"，为解脱之义。梵志诗的"解写（卸）"，为解除之义，"解卸除却名"谓解职除名也。

至于"楷赤将头放"，或以为"'楷赤'应视为象声词'喀哧'的误写，句言少行贿就必然'喀哧'一声把头砍掉。"[①] 亦属猜测之论。"楷赤"当作"揩赤"，敦煌写本中，偏旁扌与偏旁木往往不分。"揩"为涂抹之义，《太平广记》卷三二九《杨玚》（出《广异记》）："（鬼）相语曰：'杨长官事，焉得不尽心耶？'久之，谓玚：'君对坊杨锡，亦有才干，今揩王作金以取彼。'"

① 见《王梵志诗校注辨正》，《中国语文》1985年第6期。

又卷三四一《李俊》(出《续玄怪录》):"复授笔，使俊自注。从上有故太子少师李夷简名，俊欲揩之，客遽曰：'不可，此人禄重，未易动也。'又其下有李温名，客曰：'可矣。'乃揩去温字，注俊字。"即是其例。"揩赤"者，谓以朱笔抹去簿书中的名字。盖古人于文簿记录，凡表示了结，辄加涂抹或勾点，称为"朱勾"，或称"朱笔点头"，或称"点抹"，或只称"勾"，皆与此处"揩赤"类似。如颜师古《匡谬正俗》卷八《句钩》:"簿领之法，恐其事有枉曲、月日稽延，故别置主簿录事，专知覆检。其讫了者，即以朱笔钩之。"《太平广记》卷一一五《张法义》(出《法苑珠林》):"官曰：'将张法义过录事。'录事署发文书，令送付判官，召主典、簿盈一床。主典对法义前披检云：'其簿多先朱勾毕，有未勾者即录之。'……'张法义是贫道弟子，其罪忏悔灭除尽，大曹案中已勾毕，今枉追来，不合死。'主典云：'经忏悔者，此案勾了。至如张目骂父，虽蒙忏悔，事未勾了。'"又卷一八六《裴光庭》(出《唐会要》):"侍中裴光庭每过官，应批退者，但对众披簿，朱笔点头而已。"又卷一九八《唐德宗》(出《杜阳杂编》):"上试制科于宣政殿，或有乖谬者即浓墨点抹之，或称旨者翘首朗吟。"又卷二一〇《顾恺之》(出《名画记》):"兴宁中，瓦棺寺初置僧众，设刹会请朝贤士庶，宣疏募缘。时士大夫莫有过十万者，长康独注百万。长康素贫，众以为大言。後寺僧请勾疏。""勾疏"谓兑现捐款，盖赙钱交付之后，即于疏簿中勾去名字，表示了结。《敦煌变文集·长兴四年中兴殿应圣节讲经文》:"几家欢乐梦先成，欠负官为(钱)勾却名。"亦谓放免官债。梵志诗之"揩赤"承上句"解卸除却名"而言，谓以朱笔从名簿中涂却名字，以示解除佐史职务。"将头放"者，犹云"将身放"，谓放令归家，并非是"把头砍掉"。此处"头"即身之义，如《后汉书·贾逵传》:"身长八尺二寸，诸儒为之语曰：

'问事不休贾长头。'""贾长头"之绰号，言其身长，非谓头长。傅玄《苦相篇》："长大逃深室，藏头羞见人。""藏头"即藏身。《敦煌变文集·燕子赋》："迁延不去，望得脱头。""脱头"即脱身。又一篇："黠儿别设诮，转急且抽头。""抽头"即抽身。《校辑》〇六〇首："我今避头去，抛却空闲舍。""避头"即避身。因而梵志诗"解卸除却名，揩赤把头放"两句，是说对付这类佐史的办法，应该把他们撤职除名，赶回家去。

便 贷

二五二首："父母生儿身，衣食养儿德。暂托寄出来，欲似便相贷。"《校辑》校记云："便相贷，原作'相便藏'，据文义改。"按"藏"字为"贷"字形讹（原本实作"贷"），〇三〇首："在县用钱多，从吾相便贷。"正有"相便贷"之语，可证二五二首原文"相便藏（贷）"不误，校辑者不知"便贷"为词，遂以不误为误了。

"便贷"为借贷之义，亦作"贷便"，如中国科学院历史研究所资料室编《敦煌资料》第一辑载《诸寺户请贷麦种牒六件·李庭秀等牒》："右庭秀等并头下人户，家无著积，种莳当时，春无下子之功，秋乃凭何依托？今人户等各请贷便，用济时难。"按"便贷"或"贷便"为同义连文，"便"即借贷之义，此义虽不载于字书，然而敦煌借贷文书屡见，如《斯坦因劫经录》六八二九四《悉董萨部落百姓张和子便麦契》："卯年四月一日悉董萨部百姓张和子，为无种子，今於永康寺常住处，取檞蒿价，便麦壹番驮。"《敦煌资料》第一辑《未年张国清便麦契》："未年四月五日，张国清遂於□□处便麦叁蕃升。"又《酉年曹茂晟便豆契》："酉年三月一日下部落百姓曹茂晟为无种子，遂於僧海清处便豆

壹硕捌斗。”皆是其例。至于“便贷”的“贷”则通作“贷”。《说文》：“贷，施也，从贝代声。”又：“贷，从人求物也，从贝弋声。”段注：“代弋同声，古无去人之别。求人施人，古无贷贷之分。由贷字或作贷，因分其义，又分其声。如求人曰乞，给人之求亦曰乞，今分去讫、去既二音。又如假、借二字，皆为求者、予者之通名，唐人亦有求读上、人，予读两去之说，古皆未必有是。贷别为贷，又以改窜许书，尤为异耳。经史内贷贷杂出，恐皆俗人增人旁。螣字《经典释文》、《五经文字》皆作螣，俗作螣，亦其证也。《周礼·泉府》‘凡民之贷者’，注云‘贷者，谓从官借本贾也。’《广韵》廿五德云：‘贷，谓从官借本贾也。’其所据《周礼》正作贷。而《周礼》注中借者、予者同用一字，《释文》别其音，亦可知本无二字矣。”按段说极精。“贷”、“贷”二字既分之后，音义皆有别，而古书不乏“贷”作“贷”之例。《庄子·外物》：“庄周家贫，故往贷粟於监河侯。监河侯曰：‘诺。我将得邑金，将贷子三百金，可乎？’”陆德明释文：“‘贷粟’音特，或一音他得反。‘将贷’音他代反。”“贷粟”之“贷”即梵志诗“便贷”之“贷”。《初学记》卷一八引曹操《谣俗辞》：“友来从我贷，不知何以应。”《太平御览》卷四一一引刘向《孝子传》：“前汉董永……父亡，无以葬，乃从人贷钱一万。”《华阳国志·巴志》：“思往从邻贷，邻人言已匮。钱钱何难得，令我独憔悴。”凡“贷”字皆读作“贷”，与“便贷”之“贷”同。此字音特，故梵志诗〇三〇首“贷”与“得”、“勒”为韵，二五二首“贷”与“德”、“贼”、“得”、“北”、“识”为韵（皆属入声德韵，唯“职”字属入声职韵，则德、职同用也）。

老　头

二六六首："少年生夜乐，老头自受苦。"《校辑》校记："夜乐，原作'平又'，戊二本作'夜二'，据文义改。"按"生夜乐"不可解，当作"生夜叉"。戊二本"夜"字是，原本"又"字是"叉"字形讹。"夜叉"这里比喻不孝子。

至于"老头"，这里是"老时"之义，与"老人"之义有别。白居易《赠梦得》："一愿世清平，二愿身强健，三愿临老头，数与君相见。"又《哭刘尚书梦得二首》之一："同贫同病退闲日，一死一生临老头。"元稹《酬乐天重寄别》："却报君侯听苦辞，老头抛我欲何之？武牢关外虽分手，不似如今衰白时。""老头"亦谓老时，即下文之"衰白时"。《敦煌资料》第一辑《孔员信分三子遗物凭据》："其三子不是不孝阿姨，只恐老头难活，全没衣食养命。"又《吴吴再昌养男契》："百姓吴再昌先世不种，获果不圆，今生孤养壹身，更无子息，忽至老头，无侍训养。"按"老头"的"头"是词尾，不为义，正和"长头"的"头"相同。《校辑》〇二九首："长头爱床坐，饱吃没娑肚。"二六二首："但愿长头醉，作伴唤刘伶。"二七二首："身上无衣挂，长头草里蹲。"《补全唐诗》樊铸《及第后读书院咏物十首·□□》："物情翻覆难可论，莫言权势长头存。"王建《织锦曲》："大女身为织锦户，名在县家供进簿。长头起样呈作官，闻道官家中苦难。"①

① 中国社会科学院文学研究所唐诗选注小组《唐诗选注》376页注释王建《织锦曲》云："长头：以有技巧的长上工为厂头，叫长头。唐代织工每年须在官手工业作坊中作短期无偿服役二十天。满期后，如受人雇佣，继续代人服役，长期的叫长上工。"其说望文生义，亦由不知"长头"即长时之义。原诗是说织锦女花费了很长时间，精心织造了花样呈送给作坊官，却很难被官锦坊选中采用。

以上各例之“长头”，皆为长时之义，“头”亦为词尾，不为义，与“老头”的“头”相同。

去、追曲、五郡

二八八首：“朝使来相过，设食因盃酌。四海同追曲，五郡相劝乐。”校记：“朝使，原作‘朝庭’，据文义改。按本诗又云：‘合去正身行，不容君字错。’似非朋友所为，故当作‘朝使’。”或云：“其实原本‘朝庭’为妥，应从而不轻改。从事理说，征兵都是地方官吏作具体工作，绝不是由朝庭特派使者。”①

按认为原本“朝庭”应从而不轻改的意见是正确的，“朝庭”为朋友之义，已见《敦煌变文字义通释》第一篇。至于“征兵”云云，则大谬而不然。错误的原因在于误解了下文“合去正身行，不由君字错”的含义，这却和《校辑》校记的错误相似。这里说的“去”，就是指的“死”，民间讳言人死，故或以“去”代之。如《校辑》〇〇一首：“张口哭他尸，不知身去急。”谓不知自己亦不久将死也。〇〇四首：“羊即辛苦死，人去无破伤。”谓人死可得完尸，与羊之受屠割不同。敦煌写本《禅数杂事》：“师谓弟子无生：‘我舍汝去！’去者谓绝命。”②《敦煌变文集·无常经讲经文》：“饶你子孙列满堂，去时只解空啼哭。”“去时”即死时。宋王日休《龙舒增广净土文》卷一：“昼必有夜，必为夜备。暑必有寒，必为寒备。存必有去，必为去备。何谓夜备？灯烛床蓐。何谓寒备？衾裘炭薪。何谓去备？福慧净土。”皆是其例。又古人例以“生来”、“死去”连文，因遂以“来”代生，以

① 见《王梵志诗校注辨正》，《中国语文》1985年第6期。

② 引自周一良《跋隋开皇写本禅数杂事残卷》，见《魏晋南北朝史论集》357页。

"去"代死，这却没有避忌的意味。如《列子·天瑞》："故生不知死，死不知生；来不知去，去不知来。"陶渊明《五月旦日和戴主簿》："既来孰不去？人理固有终。"例多不备举。《校辑》〇二五首："生即巧风吹，死须业道过。来去不相知，展脚阳坡卧。"正以"来去"指生死也。至于"合去正身行，不由君字错"（"君"字或为"名"字形讹），提到"正身"等语，则是因为民间传说冥司勾取人命，亦须"验明正身"，姓名不符者发还。如《朝野佥载》卷六："天后朝，地官郎中周子恭忽然暴亡，见大帝于殿上坐，裴子仪侍立。子恭拜，问为谁，曰'周子恭到'。帝曰：'我唤许子儒，何为错将子恭来？'即放去。"此外如《太平广记》卷三二二《唐邦》、卷三五一《陈德遇》、卷三五四《僧惠进》、卷三八五《陈龟范》等，都记载了类似的故事。因此"合去"二句是说：该死就得自己去死，冥司是不准姓名有差错的。这确实和"征兵"之事风马牛不相及。

至于"四海同追曲，五郡相劝乐"二句，或云："今疑'曲'字是'趋'字误，'四海同追趋，五郡相劝乐'是朋友诱骗要抓的人：'当了兵，你我都可同游五郡四海，享受欢乐。'"① 这里对"追曲"、"四海"、"五郡"的理解都不确，对诗意的理解尤相悖。原文"追曲"当作"追游"，"曲"字为"由"字的形讹，而"由"字又为"游"字的音讹。《校辑》〇五三首"夜眠游鬼界"，校记："游，诸本作'由'，据文义改。"《敦煌变文集·伍子胥变文》："在道失路乃迷昏，不觉行由来至此。"徐震堮校："'由'疑当作'游'。"皆是"游"音讹作"由"之例，与此处正同。"追游"谓结伴游乐，与下句之"劝（按当作欢）乐"为对。韦应物《再游西郊渡》："水曲一追游，游人重怀恋。"又《金谷园

① 见《王梵志诗校注辨正》，《中国语文》1985年第6期。

歌》："嗣世衰微谁肯忧，二十四友日日空追游。追游讵可足，共惜年华促。"《太平广记》卷三五八《齐推女》（出《玄怪录》）："饮食男女，嗜欲追游，一切无异。"可见"追游"本是唐人习语。至于"同游五郡四海"云云，把"五郡"和"四海"都看做是地理概念，则是不知作者在这里用了典故。《太平御览》卷三七二引萧广济《孝子传》："五郡孝子者，中山、常山、魏郡、钜鹿、赵国人也。少去乡里，孤无父母，相随於卫国，因结兄弟，长元重，次仲重，次叔仲，次季仲，次稚重。朝夕相事，财三千万。"又《稗海》本《搜神记》卷四："《世说》云：五郡之人，各是异财（按当作材），而逢丧乱。常山一人，安定一人，襄陵一人，博陵一人（按原脱一人），悉皆孤独，俱行卫国，同至树阴，因相问姓名，各言乱离状恻然。因相谓曰：'我等皆无骨肉，今日幸得聚会，亦天然也，可为兄弟已否？'众曰：'诺。'因结义为兄弟。"此处即以"五郡"为结义兄弟之代称。寒山诗："弟兄同五郡，父子本三州。"按父子兄弟，岂得各属五郡三州，盖亦指义父义子、金兰兄弟也。至若"四海"亦为异姓兄弟之代称，则出于《论语·颜渊》："四海之内，皆兄弟也。"而"五郡"、"四海"，又都指上文的"朝庭"，以言朋友义重，情同手足也。由此可知"朋友诱骗要抓的人"云云，实在和作者的本意相距甚远。

隐

三一七首："梵志翻着袜，人皆道是错。乍可刺你眼，不可隐我脚。"《校辑》校记云："隐我脚：谓伤我脚。隐，伤痛也。《谷梁传·庄公四年》：'故隐而葬之。'晋范宁注：'隐，痛也。'"按范注之"痛"，谓中心哀痛，非谓皮肉之痛，施于此处殊未合。笔者昔日释此"隐"字仍为遮蔽之义，今日思之，亦属隔靴搔

痒，应加更正。

“不可隐我脚”的“隐”，犹如北京话的“硌”。按照《现代汉语词典》的解释，“硌”是“触着凸起的东西觉得不舒服或受到损伤”，这也就是“隐”的释义。皇甫湜《石佛谷》：“土僧何为者，老草毛发白。寝处容身龛，足膝隐成跡。”末句言土僧长期在龛中坐禅，以至足膝在硬地上硌出了坑迹。《宋朝事实类苑》卷六五引《倦游录》：“曹琰郎中，滑稽之雄者。一日因食落一牙，戏作诗曰：‘昨朝饭里有粗砂，隐落翁翁一个牙。为报妻儿莫惆怅，见存足以养浑家。’”“隐落牙”即硌掉牙。宋范镇《东斋记事》卷四：“又有赵昌者，汉州人，善画花。每晨朝露下时，绕栏槛谛玩，手中调彩色写之，自号‘写生赵昌’。人谓赵昌画染成，不布彩色。验之者以手扪摸，不为彩色所隐，乃真昌所画也。”谓不觉得有彩色凸起碍手。宋释元照《四分律行事钞资持记》下二《释钵器篇》：“若手下六明带持，口外向者，律因比丘钵口向胁，道行遇雨，脚跌倒地，隐胁成患，佛言不应尔。”谓钵器硌伤胸肋。宋江休复《江邻几杂志》：“唐相李程子廓，从父过三亭渡，为小石隐足，痛以呼父。程云：‘太华峰头，□□□仙人手跡；黄河滩里，争知有隐人脚跟。’”“隐足”谓硌足，“隐人”则双关硌人及隐士二义。明李实《蜀语》：“有所碍曰隐。○隐，恩上声。《中朝故事》：异人王鲔赠宣州推事官一小囊，中如弹丸，令长结身边。昼寝，为弹丸所隐，胁下极痛，起就外视之，屋梁落碎榻矣。”这个“隐”字还保存在现代成都方言中，如硌脚叫“隐脚”，硌牙叫“隐牙巴”，“隐”读作 ŋən，正是“恩上声”，和《蜀语》所记吻合。

（原载《中国语文》1986年第4期）

《敦煌歌辞总编》佛教歌辞匡补举例

任半塘先生的巨著《敦煌歌辞总编》（上海古籍出版社 1987 年出版），收辞多达一千三百余首，合歌辞与理论于一编，是目前这一领域搜罗最广、用力最勤的总结性著作。今后一切研究敦煌曲的学者，相信都将以《总编》所达到的成就为立足点，由此出发去进行新的探索。

在《总编》所收录的全部歌辞中，佛教歌辞的数量占了一半以上，显示了《总编》的一个鲜明的特色。不过《总编》所收佛教歌辞，在收录的标准、文字的校订、义理的阐释等方面，都还存在着许多值得商榷的问题。本文难以遍举，仅就不知佛教典故、不通佛教义理、不明佛教观念、不谙佛教用语等四个方面，选出三十个例子加以讨论，最后附带提出一个误解俗语的重要例子。至于对该书较全面的补正，则笔者另有长篇论文《敦煌歌辞总编匡补》作较详尽的讨论。

一　不知佛教典故

例一，《总编》卷二《证无为》（太子赞）〔〇三六三〕："阿蓝从城出。仙人速近前。"任氏校释："'蓝'原写'鉴'……'阿蓝'一称'阿罗逻，仙人'。佛出家始，就此人学。《涅槃经》二一：'夜半逾城，至郁陀迦阿罗逻大仙人所。'"（《总编》814

页，以下引文凡出自《总编》者，但标页码，不赘书名。）又〔〇三六五〕："好道变泥水。如来涌清泉。付法掩泥不将难。受记结因缘。"校释："首二句内'好道'俟校，'清'写'泥'，拟改。'付法'是佛身后事，'受记'或'授记'更是成佛以后之事，俱不能叙在出生之前，疑错简。……此首宜与'生死泥'说有关，见《俱舍论》一：'生死泥者，由彼生死，是诸众生沉溺处故，难可出故，所以譬泥。'《变文集》（517、518 页）《维摩诘经讲经文》内论之甚详。"（815 页）

楚按，任氏校说张冠李戴，郢书燕说，无一是处。〔〇三六二〕首原写"鉴"字非并"蓝"字之误，而是"监"字之误。"阿监"是宫女名称，白居易《长恨歌》："梨园弟子白发新，椒房阿监青娥老。"《太平广记》卷三一〇《张无颇》（出《传奇》）："遂令阿监二人，引入贵主院。"王建《宫词》："阿监两边相对立，遥闻索马一时回。"花蕊夫人《宫词》："阿监采菱牵锦缆，月面犹在画船中。"又："後宫阿监裹罗巾，出入经过苑囿频。"原文"仙人"也不是指阿逻罗仙人，而是释迦牟尼前身，即〔〇三六一〕所云"太子初学道，曾作忍辱仙"是也。〔〇三六五〕首所叙恰恰是释迦牟尼出生成佛以前的本生故事，并无"错简"之事。原文"好道"不误，谓干燥平坦的道路。原写"泥"字亦不烦改作"清"，"涌泥泉"正是"好道变泥水"的原因。原文"付法"当作"布发"，"付"是"布"字音误，"法"则"发"字音误。"布发掩泥"是说把头发铺在泥泞的地上，以便践发通行。《大唐西域记》卷二《那揭罗曷国》："编石特起，刻彫奇制，释迦菩萨值然灯佛敷鹿皮衣布发掩泥得受记处。"贯休《送卢舍人三首》之三，亦有"布发掩泥非一朝"之语。《汾阳无德禅师语录》卷上："定光昔日记能仁，布发掩泥多劫僧。"《宋高僧传》卷七《后唐定州开元寺贞辩传》："有妇人布发掩地，请辩蹈之。"

显然也是摹仿“布发掩泥”故事以表明虔诚之心。本组歌辞自〔○三六一〕至〔○三六五〕，以及〔○三七四〕首，皆是连续歌咏一则著名的释迦牟尼前生故事，屡见于《太子瑞应本起经》、《过去现在因果经》等等多种佛经。为便于比较，下面先列出这六首歌辞：

太子初学道。曾作忍辱仙。五百外道广遮拦。修道几经年。〔○三六一〕

金钱不自用。买花献佛前。瓶中涌出五枝莲。仙人生喜欢。〔○三六二〕

阿蓝（监）从城出。仙人速近前。买花设誓舍金钱。愿得宿因缘。〔○三六三〕

将花供养佛。两枝在肘边。光明毫相照诸天。法雨润心田。〔○三六四〕

好道变泥水。如来漏清（泥）泉。付法（布发）掩泥不将难。受记结因缘。〔○三六五〕

不念买花日。奉献释迦前。买花设誓舍金钱。言约过百年。〔○三七四〕

下面再请看《过去现在因果经》卷一：

时诸外道，自共议言：“今普光如来，出兴於世。”善慧仙人，闻斯语已，举体毛竖，心大欢喜，踊跃无量。便与外道，分别而去。外道问言：“师何所趣？”答言：“我今当往普光佛所，欲施供养。”……善慧即复问彼路人：“汝知何处有诸名花？”答言：“道士，灯照大王，击鼓唱令，国内名花，皆不得卖，悉以输王。”善慧闻已，心大懊恼，意犹不

息，苦访花所。俄尔即遇王家青衣，密执七茎青莲花过，畏王制令，藏著瓶中。善慧至诚，感其莲花踊出瓶外。善慧遥见，即追呼曰："大姊且止，此花卖不？"青衣闻已，心大惊愕。……善慧又言："请以五百银钱，雇五茎耳。"青衣意疑：此花所直，不过数钱，而今男子，乃以银钱五百，求买五茎。即问之言："欲持此花，用作何等？"善慧答言："今有如来，出兴於世，灯照大王，请来入城，故须此花，欲以供养。大姊当知，诸佛如来，难可值遇，如优昙钵化，时乃一现。"青衣又问："供养如来，为求何等？"善慧答曰："为欲成就一切种智，度脱无量苦众生故。"尔时青衣，得闻此语，心自念言：今此男子，颜容端正，披鹿皮衣，才蔽形体，乃尔至诚，不惜钱宝。即语之曰："我今当以此花相与，愿我生生，常为君妻。"善慧答言："我修梵行，求无为道，不得相许生死之缘。"青衣即言："若得不从我此愿者，花不可得。"善慧又曰："汝若决定不与我花，当从汝愿。"……尔时如来即授记已，犹见善慧，作仙人髻，披鹿皮衣。如来欲令舍此服仪，即便化地，以为污泥。善慧见佛应从此行，而地浊湿，心自念言：云何乃令千辐轮足，蹈此而过？即脱皮衣，以用布地，不足掩泥，仍又解发，亦以覆之。如来即便践之而度，因记之曰："汝后得佛，当於五浊恶世，度诸天人，不以为难，必如我也。"

稍加比较，不难发现，歌辞中的"忍辱仙"和"仙人"，就是经文中的善慧仙人（或译儒童菩萨等），亦即释迦牟尼前身，故玄觉《永嘉证道歌》云："我佛得见然灯佛，多劫曾为忍辱仙。"歌辞中的"佛"和"如来"，就是经文中的普光如来（或译然灯佛、锭光佛等）。歌辞中的"阿监"，就是经文中的"王家青

衣”，亦即悉达太子夫人耶输陀罗的前身。至于把歌辞中的“泥”说成是和“生死泥”说有关，则更是牛头不对马嘴了。

例二，《总编》卷三失调名（须大拏太子度男女）〔〇三五〇〕：“罗睺一心成圣果。莫学五逆堕阿鼻。”校释：“‘莫学’下乙衍‘善皇’二字。”（793 页）

楚按：乙本“善皇”二字并非衍文，但“皇”字是“星”字形误，当据补“善星”二字，作“莫学善星五逆堕阿鼻”。“善星”相传是佛为菩萨时的儿子，以生五逆恶念故，堕落阿鼻地狱。典出北本《涅槃经》卷三三：“善星比丘是佛菩萨时子。……善星比丘虽复读诵十二部经，获得四禅，乃至不解一偈一句之义，亲近恶友，退失四禅。失四禅已，生恶邪见，作如是说：‘无佛无法，无有涅槃。沙门瞿昙善知相法，是故能得知他人心。’我于尔时，告善星言：‘我所说法，初中後善，其言巧妙，字义真正，所说无杂，具足成就清净梵行。’善星比丘复作是言：‘如来虽复为我说法，而我真实谓无因果。’善男子，汝若不信如是事者，善星比丘今者近在尼连禅河，可共往问。尔时如来即与迦叶往善星所。善星比丘遥见如来，见已即生恶邪之心，以恶心故，生身陷入，堕阿鼻狱。”玄觉《永嘉证道歌》亦云：“是则龙女顿成佛，非则善星生陷堕。”本辞所以提到“善星”，是因为善星比丘和上句提到的“罗睺”，都是佛在因地中为太子时的儿子，身份相似，所以须大拏太子以善星生陷地狱为例，以教诫儿女也。

例三，《总编》卷四《行路难》（“无心律”）〔〇七〇〇〕：“既得幸承慈父命。那更窥觎除粪行。”校释云：“末二句包含迦叶如何先修小乘，如何转入大乘，如何授记与传衣，使所谓‘窥觎除粪行’获得正解。”（1202 页）又云：“据上种种，可知佛将迦叶之粪扫衣，先自裁著，后又还付迦叶，再传弥勒……从此乃

成正法相传之信物。众菩萨苟非修道具先者，不敢窥觎此衣也。辞所谓'除粪行'，明指佛、迦叶、弥勒三人行，而调侃之耳。由此回看第五辞内'希承授记音'说，当益觉其不安详。迦叶既至最后身，方得成佛，究竟尚有何禅宗顿觉可以攀附？芳考云云，无非信口开河。"（1203 页）

楚按：以"除粪行"与"粪扫衣"（袈裟）相联系，由此想像出佛菩萨正法相传之重大主题，虽可耸动听闻，同样难辞"信口开河"之咎，根源则在不知"除粪行"之出处，因骋奇想耳。本首中段亦云："寄语栖惶穷子辈。人於父舍直来行。勿怖威严便自鄙。污泥之内乃生莲。"校释默焉无说。其实这段文字与此处"既得幸承慈父命"二句，皆是演绎著名的"穷子"故事，典出《妙法莲华经·信解品》，其文颇详悉可喜，兹删繁就简，略云：譬若有人，年既幼稚，舍父逃离，久住他国。年既长大，复加困穷，驰骋四方，以求衣食，遂到其父所居之城。父母念子，但自思惟，心怀悔恨，自念老朽，多有财物，金银珍宝，仓库盈溢，无有子息，一旦终没，财物散失，无所委付。穷子见父，有大力势，即怀恐怖，疾走而去。时富长者，於师子座，见子便识，心大欢喜。将欲诱引其子，而设方便，密遣二人，形色憔悴，无威德者："汝可诣彼，徐语穷子，此有作处，倍与汝直，雇汝除粪。"尔时穷子，先取其价，寻与除粪。其父见子，愍而怪之。即脱璎珞细软上服严饰之具，更著粗弊垢腻之衣，以方便故，得近其子，後复告言："咄男子，汝常此作，勿复余去，当加汝价。我如汝父，勿复忧虑。"尔时穷子，虽欣此意，犹故自谓客作贱人，由是之故，于二十年中，常令除粪。尔时长者有疾，自知将死不久。尔时穷子，即受教敕，领知众物、金银财宝、及诸库藏，而无希取一餐之意。然其所止，故在本处，下劣之心，亦未能舍。复经少时，父知子意，渐已通泰，成就大志，

自鄙先心。临欲终时，而命其子，并会亲族、国王大臣、刹利居士，皆悉已集，即自宣言："诸君当知，此是我子，我实其父。今我所有一切财物，皆是子有。"穷子闻父此言，即大欢喜。世尊，大富长者则是如来，我等皆是佛子，而但乐小法，若我等有乐大之心，佛则为我说大乘法。今法王大宝，自然而至，如佛子所应得者，皆已得之。以上是《法华经》"穷子"故事大意。本辞"除粪行"云云，显然就是使用这个典故，以劝诱信徒立志勤求大法，与传法袈裟（粪扫衣）毫不相干。

例四，《总编》卷五释神会《五更转》（南宗定邪正）〔一〇二二〕："一坐还同八万劫，只为担麻不重金。"校释："'担麻不重金'出《智度论》九五，原云以金买草。意在物之贵贱，视用者所需而定，有时需麻，即不以金为贵。喻禅者存心禅定，坐万劫，终于得麻亡金。"（1448页）

楚按：《智度论》之"以金买（楚按原文作贸）草"，与本首之"担麻不重金"，显然有别，编者未能找准典故出处，故阐释自然会有偏差。"担麻不重金"事见《中阿含经》卷一六《蜱肆经》："犹如朋友二人，舍家治生，彼行道时，初见有麻，甚多无主。一人见已，便语伴曰：'今有此麻，甚多无主，我欲与汝共取自重，而担还归，可得资用。'便取重担。彼於道路，复见多有劫贝纱缕及劫贝衣，甚多无主；复见多银，亦无有主。一人见已，便弃麻担，取银自重。复於道路，见多金聚，而无有主。时担银人，语担麻者：'汝今当知，此金极多，而无有主。汝可舍麻，我舍银担，我欲与汝共取此金，重担而归，可得供用。'彼担麻者，语担银人：'我此麻担，已好装治，缚束已坚，从远担来，我不能舍。汝且自知，勿忧我也。'於是担银人强夺麻担，扑著於地，而抛坏之。彼担麻者，语担银人：'汝已如是抛坏我担，我此麻担缚束已坚，所来处远，我要自欲担此麻归，终不舍

之。汝且自知，勿忧我也。'彼担银人，即舍银担，便自取金，重担而还。担金人归，父母遥见担金来归，见已叹曰：'善来贤子！快来贤子！汝因是金，快得生活，供养父母，供给妻子奴婢使人，复可布施沙门梵志，作福升上，善果善报，生天长寿。'彼担麻者，还归其家，父母遥见担麻来归，见已骂曰：'汝罪人来！无德人来！汝因此麻，不得生活、供养父母、供给妻子奴婢使人，又亦不得布施沙门及诸梵志、作福升上、善果善报、生天长寿。'当知蜱肆亦复如是，若汝此见欲取恚取怖取痴取终不舍者，汝便当受无量之恶，亦为众人之所憎恶。"《景德传灯录》卷三〇梁宝志和尚《十四科颂·断除不二》："恰似无智愚人，弃却真金担草。"寒山诗亦有"弃金却担草，谩他亦自谩"之语。本辞是神会阐发禅宗南宗理论之作，"金"即指顿悟，"麻"即指渐修，故把"一坐还同八万劫"的打坐功夫指为"担麻弃金"的本末倒置之举。

例五，《总编》卷五《十二时》（劝凡夫）〔〇九四四〕："食时辰。食时辰。六贼轮回不识珍。"校释："'识'待校，疑乃'是'之'人派三声'。"（1353 页）

楚按：原文"识"字不误，并非"是"字的"人派三声"。这里的"六贼"指见、闻、嗅、味、触、思等"六识"，这里的"珍"即是宝珠，比喻佛性，"不识珍"句是说众生清净心识被六识蒙蔽，不能认识自身所具有的佛性。典出《妙法莲华经·五百弟子受记品》："譬如贫穷人，往至亲友家。其家甚大富，具设诸餚馔。以无价宝珠，系著内衣里，默然而舍去，时卧不觉知。时人既已起，游行诣他国，求衣食自济，资生甚艰难。得少便为足，更不愿好者，不觉内衣里，有无价宝珠。与珠之亲友，後见此人贫，苦切责之已，示以所系珠。贫人见此珠，其心大欢喜，富有诸财物，五欲而自恣。我等亦如是，世尊於长夜，常愍见教

化，令种无上报。我等无智故，不觉亦不知，得少涅槃力，自足不求馀。今佛觉悟我，言非实灭度，得佛无上慧，甫乃为真灭。"本首之"珍"，即是经文之"无价宝珠"；"不识珍"，比喻众生不悟自身所具之佛性也。

二　不通佛教义理

例六，《总编》卷五《十二时》（"佛性成就"）〔〇九六二〕："欲除烦恼是菩提。则是火宅离生死。"校释："'欲除'原写'若知'，乃因下一首有'若知'二字而讹。'菩提'见〔〇三五四〕，是智慧之道，如何能曰'若知烦恼是菩提'？"（1365页）

楚按：原写"若知"极是，编者勇于改字，盖知其浅而不知其深也。释教自有"烦恼即菩提"之义，乃彻悟之语，《诸法无行经》卷下："若求烦恼性，烦恼即是道。"按"道"即"菩提"之义译。智顗说《摩诃止观》卷一上引经言："烦恼即是菩提，菩提即是烦恼。"寒山诗："菩提即烦恼，尽令无有馀。"《景德传灯录》卷三〇腾腾和尚《乐道歌》："烦恼即是菩提，净土生於泥粪。"敦煌本《坛经》："惠能大师曰：'汝从彼来，应是细作。'志诚曰：'未说时即是，说了即不是。'六祖言：'烦恼即是菩提，亦复如是。'"又宗宝本《坛经·般若品》："善知识，凡夫即佛，烦恼即菩提。前念迷即凡夫，後念悟即佛。前念著境即烦恼，後念离境即菩提。"盖佛法真如，平等如一，本原无异。分别为烦恼、菩提种种，终非究竟之论。本首下句亦云"则是火宅离生死"，"火宅"亦犹"烦恼"，"离生死"亦犹"菩提"，"火宅离生死"即是"烦恼是菩提"也。

例七，《总编》卷五《五更转兼十二时》（"维摩托疾"）〔一〇八三〕："呵嗔原是大菩提。何须宴坐除烦恼。"校释："'呵'

原写‘贪’，拟改，详下文。‘原’三本皆写‘元’。”（1511 页）又云：“按‘宴坐’是坐禅，入定，应有所为，非一般安坐。维摩于此曾连举宴坐所为者四义，其末为‘不断烦恼，而入涅槃’，乃针对舍利弗在修行上之弱点，未断嗔恚余习而发。但舍利弗之名位已高，列在佛下之大菩提也（详〔○三四五〕），因何尚有烦恼未除？林间之坐显然不合于道，非佛所印可，故被呵。此处‘呵嗔’与下辞所有者同，上下辞意贯串。而原写‘贪嗔’，显为书手之讹。”（1512 页）

楚按：此段有两处可议。一、三本原写“元”字不误，“元来”之“元”字唐人皆作如此书，明人避忌元朝，始改书作“原”。沈德符《万历野获编补遗》卷一《年号别称》：“尝见故老云：国初历日，自洪武以前，俱书本年支干，不用元旧号。又贸易文契，如吴元年、洪武元年，俱以原字代元字，盖又民间追恨蒙古，不欲书其国号。”顾炎武《日知录》卷三二《元》：“元者，本也。本官曰元官，本籍曰元籍，本来曰元来，唐宋人多此语，後人以‘原’字代之，不知何解……或以为洪武中臣下有称元任官，嫌於元朝之官，故改此字。”而《总编》凡遇此等“元”字，皆改为“原”字，失去唐人面目，亟应回改。二、至于原写“贪嗔”，并非书手之讹；改为“呵嗔”，却是编者之误，根源则在于编者对《维摩诘经》经文理解完全错误。维摩所云“不断烦恼，而入涅槃”等义，并不是批判“舍利弗在修行上之弱点，未断贪嗔余习”，而恰恰是正面提出维摩自己的见解，即纵然不断烦恼，也可进入涅槃境界。这种见解按照常理似乎是自相矛盾的，然而这正是维摩诘高超深邃、与众不同之处。拘于常理的舍利弗闻所未闻，只能无言答对、甘拜下风，因而自感不任问疾了。原写“贪嗔元是大菩提”和经文“不断烦恼而入涅槃”的意思相同，“贪嗔”也就是“烦恼”，“大菩提”也就是“涅槃”。既然不断烦

恼也能进入涅槃，那么坐禅以除烦恼便是不必要的事，所以下句接云“何须宴坐除烦恼”，便是顺理成章的了。《诸法无行经》卷下：“贪欲与菩提，是一而非二，皆如一法门，平等无有异。”《景德传灯录》卷二九宝志和尚《十四科颂·断除不二》亦有“五欲贪嗔是佛”之语，也就是“贪嗔元是大菩提”的意思。试看《维摩诘经·方便品》载维摩诘“虽为白衣，奉持沙门清净律行；虽处居家，不著三界；示有妻子，常修梵行；现有眷属，常乐远离；虽服宝饰，而以相好严身；虽复饮食，而以禅悦为味；若至博弈戏处，辄以度人；受诸异道，不毁正信；虽明世典，常乐佛法”。这种外示贪嗔而内实无染的看似矛盾的生活态度，正可作为他“不断烦恼而入涅槃”，亦即“贪嗔元是大菩提”思想的注脚。

例八，《总编》卷五《五更转》（假托“禅师各转”）〔一〇一一〕：“未识心时除妄想。只此妄想本来真。”校释：“妄、不妄，以心识为界；识本心后以为妄者，方是真妄；未识本心时亦有所妄，反而是真。”（1416 页）

楚按：编者对原文的理解是错误的。作者本意认为，真和妄原无区别，也就是下首说的“真妄元来同一体”。《景德传灯录》卷二九宝志和尚《十四科颂·真俗不二》亦云：“真妄本来不二，凡夫弃妄觅道。”因此本首“未识心时”二句是说，未识心性的人想要除却妄想，却不知道这个妄想原本就是真如。这正是发挥“真妄不二”的思想。校释之说与此相反，以心识作为划分妄与不妄的分界，目的在于区别真正的“真”和真正的“妄”，则仍未领悟“真妄不二”的妙谛，而落入作者所批判的“未识心时”的境界矣。

例九，《总编》卷五《五更转》（南宗赞）〔一〇二五〕：“行住坐卧常作意。则知四大是佛堂。”校释：“下片谓从自身之行、

住、坐、卧中求佛，将佛堂扩大到四大界（见〔○四七八〕），承认人当参加自然，创造物质，有唯物思想，尤可贵！”（1433页）

楚按：校释所云“从自身之行、住、坐、卧中求佛”，即是向自身求佛。“四大”这里即指人身，因为佛教认为人身即由地水火风等“四大”因缘假合而成，本非实有。《法门名义集》：“四大，地水火风是也，和合成身。地者骨肉形体也，水者血髓润也，火者温暖也，风者出入息也。”《维摩诘经讲经文》：“问我身，是四大，假合因缘作依赖。究竟推寻总是真（假），人我既空无主宰。”（《变文集》六一○页）因此“四大是佛堂”即佛在学人自身之中，也就是本首上片所说的“如来智慧心（《总编》误改为化）中藏”和“自身本是佛”。这仍然是在发挥禅宗“即身是佛”、“即心是佛”的主观唯心主义思想，谈不上什么“参加自然，创造物质，有唯物思想”。编者所以有此误会，是由于忘记了这里的“四大”是指人身，而误认为是指地水火风等自然物质“四大界”了。

例十，《总编》卷五释悟真《百岁篇》（“一生身”）〔○九三二〕：“学缀五言题四句，务存篇叶一生身。”校释：“‘篇叶’原写‘遍计’。”（1341页）

楚按：原写“遍”即“遍”字，改“遍计”为“篇叶”，毫无根据。“遍计”是佛教唯识宗所说的虚妄认识，即“遍计所执”，谓众生由于妄想作用，对宇宙万物周遍计度，产生种种分别之相，并用名词各各加以区别，因而误认为万物实有，实际上是以无为有，并非实有。——唯识宗的说法如此。《成唯识论》卷八：“由彼彼遍计，遍计种种物，此遍计所执，自性无所有……论曰：周遍计度，故名遍计。品类众多，说为彼彼。谓能遍计虚妄分别，即由彼彼虚妄分别遍计种种所遍计物。”又：“遍计所执，随名横计，体非实有，假立义名。”敦煌本傅大士《金刚

经颂》："遍计虚分别，由来假立名，若了依他起，无别有圆成。"《维摩碎金》亦云："执我执人缘甚事？都缘遍计忘（妄）心生。"（《敦煌变文论文录》八四九页）本首的"务存遍计一生身"，是说盛年耽迷读书缀文之事，皆属遍计妄心，徒劳无益。这是作者悟真晚年自我反省的话。若改作"篇叶"，则似矜夸读书缀文了，与作者原意正好相反，恐悟真在地下也不会认可的。

三　不明佛教观念

例十一，《总编》卷四《抛暗号》（调名本意）〔〇六七八〕："慢佛僧。轻神道。争使这身久安乐。直须折得形骸鬼不如。犹不悟无常抛暗号。"校释："（原本）'久安'写'人爱'"。（1128页）

楚按：原本写"人爱"不误。"人爱乐"谓保持青春容貌，故人爱乐之，与下句"形骸鬼不如"相对比。《维摩诘经讲经文》有云："直心人，不草草，到处能令人爱乐。"（《变文集》615页）正有"人爱乐"之语。编者误改原文，盖由于不知佛教因果观念，认为轻慢佛僧，将招致丑陋之报。《佛说业报差别经》："须有十业，能令众生得丑陋报……六者于贤圣所生不恭敬。"敦煌变文《丑女缘起》通篇即是阐发此义，如云："轻慢圣贤之业，感得面皃（貌）丑陋。"又："毁谤阿罗叹（汉）果业，致令人貌不周旋，两脚出来如露柱，一只可（胳）膊似粗椽。"（《变文集》800页）本首"慢佛僧，轻神道，争使这身人爱乐。"是说轻慢佛僧神道，将受丑陋之报，怎能令人见而爱乐之？言必不如此也。

例十二，《总编》卷三释贯休《失调名》（赞念《法华经》僧）："桑田变海骨为尘，相看长似红莲色。"（954页）校释："辞后七言末句内脱'看'字，兹拟补，俟订。"（955页）

楚按：拟补"看"字非是，"相看"何以会似"红莲色"？殊不可解。其实此句所脱之字不是"看"字，应是"舌"字，此字应在句首，作"舌相长似红莲色"。"舌相"即是舌，佛教亦称"舌根"。《佛说阿弥陀经讲经文》："虚诳能招恶业因，来生舌相不团圆。"（《变文集》469页）佛教相传信徒诵念《法华经》极其虔诚勤苦者，死后舌根不化，色如红莲，长不腐朽。如《续高僧传》卷二八《志湛传》："齐武成世，并州东看山侧有人掘地，见一处土色黄白，与旁有异，寻见一物，状如两唇，其中有舌，鲜红赤色。以事奏闻，帝问诸道人，无能知者。沙门大统法上奏曰：'此持《法华》者六根不坏报耳，诵满千遍，其征验乎？'乃敕中书舍人高珍曰：'卿是信向之人，自往看之，必有灵异，宜迁置净所，设斋供养。'珍奉敕至彼，集诸持《法华》沙门，执炉洁斋，绕旋而叹曰：'菩萨涅槃，年代已远，像法流行，幸无谬者，请现感应。'才始发声，此之唇舌一时鼓动，虽无响声，而相似读诵，诸同见者莫不毛竖。"《宋高僧传》卷二三《洪真传》："师授《法华经》，随文生解，铠甲精进，伏其恚忿。或沾檀施，回面舍旃。诵《法华经》约一万部……当年无疾坐灭，经数日，颜貌如生。迁就茶毗，唯舌根不坏，益更鲜红。时众观之，叹希有事。"张读《宣室志》卷七："唐贞观中，有玉润山悟真寺僧，夜于蓝溪，忽闻有读《法华经》者，有声纤远。时星月迥临，四望数十里，阒然无睹，其僧惨然有惧。及至寺，具白其事于群僧。明夕，俱于蓝溪听之，果闻经声自地中发，于是以标表其所。明日穷表下，得一颅骨在积壤中，其骨槁然，独唇吻与舌鲜而且润。遂持归寺，乃以石函致于千佛殿西轩下。自是每夕有读《法华经》声在石函内，长安士女观者千数。"白居易曾将此事写入诗中，《游悟真寺诗》云："经成号圣僧，弟子名杨难，诵此《莲华》偈，数满百亿千。身坏舌不坏，舌根如红莲。颅骨

今不见，石函尚存焉。”白诗的“舌根如红莲”，即是本辞的“舌相长似红莲色”也。

例十三，《总编》卷六《十二时》（普劝四众依教修行）〔一三〇四〕：“曩生曾早结缘来，此时方得相逢遇。”校释：“后二句谓前生曾布施，结善缘，今生方有好遇。”（1652页）

楚按：以“好遇”解释原文之“相逢遇”，殊非歌辞本意。这一段是针对亲缘关系而说的，佛教认为亲缘关系并非偶然，由于前生结下缘分，今生方得彼此生为眷属。《敦煌资料》第一辑《分家遗嘱样文》（斯〇三四三）：“吾与汝儿子孙侄家眷等，宿缘之会，今为骨肉之亲。”所云“宿缘之会”即是本首的“曩生曾早结缘来”，所云“今为骨肉之亲”即是本首的“此时方得相逢遇”，谓相遇合而成为亲属也。

例十四，《总编》卷三《求因果》（‘修善’）〔〇四一一〕：“无福之人被弃遗。未有出缘期。”校释：“（原本）‘弃’写‘葉’。‘随’疑是‘遗’，待校。”（873页）

楚按：原写“葉”字并非“弃”字，而是“叶”（葉）字，盖“世”字或体作“垚”，此处即以“垚”代“叶”（葉）字中间的“世”，而这个“叶”字又是“业”字的借字。“遗”字原卷写“随”，校记疑是“遗”，而正文径改为“遗”，其实原卷“随”字是正确的，此句应作“无福之人被业随”。佛教因果报应观念认为，罪福果报皆由业因决定。“无福之人被业随”二句是说，无福之人被所作恶业缠缚，无法摆脱，因而永无脱离生死苦海之期。《景德传灯录》卷二九梁宝志和尚《大乘赞十首》之一：“生死业常随身，黑暗狱中未晓。”敦煌遗书伯三四四五佚名《谒法门寺真身》：“纵饶心稍转，又被业追随。”《总编》〔〇九五一〕首：“善因恶业自相随，临渴掘井终难悔。”说的也都是这个意思。

例十五，《总编》卷五《十二时》（法体）〔〇九九六〕：“不如闻早学修行，一宝之身不空去。”校释：“甲本写：‘……一保之身莫空去。’……（乙本）末句‘保’写‘报’……（丙本）‘宝’写‘报’。”（1403页）“‘一宝’谓人是有心灵之动物，人之心灵乃宇宙间之一宝，见僧肇《宝藏论》。凡夫之身亦怀此宝，不应枉生枉死。写‘保’或‘报’，皆‘宝’之省。”（1404页）

楚按：各本不见“宝”字，《总编》校说并误。此字应从乙本作“报”，丙本“报”乃“报”字形误，甲本“保”乃“报”之音误。佛教因果报应观念认为，人生寿命亦是果报之一种，故亦称为“报”，如《续高僧传》卷二三《释静霭传》：“此报一罢，四大凋零。”《景德传灯录》卷四《鸟窠道林禅师》：“师于长庆四年二月十日，告侍者曰：‘吾今报尽。’言讫坐亡。”《大唐西域记》卷三《迦湿弥罗国》：“吾今为汝说本因缘：此身之前报受象身，在东印度，居王内厩。”《五灯会元》卷一《二十四祖师子尊者》：“吾前报为僧，有童子名婆舍，吾尝赴西海斋，受嚫珠付之，今还吾珠，理固然矣。”“前报”即前生。而一生寿命即一期果报，故亦以“一报”指一生寿命，如《地藏菩萨本愿经》卷中：“是善女人，尽此一报女身，百千万劫，更不生有女人世界。”《宋高僧传》卷一四《怀素传》：“于本寺别院忽示疾，力且薾然，告秀章曰：‘余律行多缺，一报将终。’时空中有天乐浏亮，奄然而逝。”又卷二六《代病师传》：“以其尝发大愿，尽一报代众生之病，致本名不显矣。”宋释延寿《警世》：“一报之内，如石火风灯，瞬息而已。于中少夭非横殂者，不计其数。或有得天年，寿极耳顺，万中无一。”《全唐诗》八五九吕岩《渔父词·作甚物》：“年不永，代君惊，一报身终那里生。”吕岩虽是著名的道教人物，但“一报”的观念却是来自佛教，而非道教本有者。本首“不如闻早学修行，一报之身莫空去”二句，是劝诫世

人及早修行，以为来生之地，切莫虚度此生也。

例十六，《总编》卷二《失调名》（‘一室空’）〔〇一二五〕：“五蕴山。山中一室空。来来去去不相逢。一生身。任舍住。至今不识主人翁。”校释：“‘一生身’原写‘一生生’，据《维摩诘经讲经文》改，详〔〇九三九〕后所校。末字不辨，从刘目补‘翁’，俟校。”（512页）

楚按：首二句应作“五蕴山中一室空”一句，末字原卷实是“公”字。这里着重讨论“一生身”，其实原写“一生生”极确，改作“一生身”反倒错了。“一生生”即一生又一生，说的是佛教的“多生”观念，辞中正用此义。要加证明，先需解释本辞大意。校释云：“‘五蕴’指色、受、想、行、识五种聚集。色蕴乃物质，在身；余四蕴乃对物所有之精神作用，均在心。——合二者乃完成一有情世界。譬之以‘山’、‘宅’、‘室’、‘舍’，皆指具备五蕴之小世界，听人去止住或离易，来来去去不分主客。——佛家认识如此。”（512页）按这里阐发本辞义蕴尚未透彻。佛教认为人身是由五蕴聚会而成，《毗婆尸佛经》卷上：“五蕴幻身，四相迁变。”本辞所说的“五蕴山中一室空”，这个“室”指的就是人的躯体。以房室屋舍来比喻人的躯体，佛经习见，如《佛说七女经》记七女于冢间观死尸，第七女曰：“一身独居，人出，去其舍，舍中空，无有守者，今舍日败坏。”盖躯体为神性（灵魂）的居所，亦犹房室为住客的居所，神性入室则躯体生，灵魂去舍则躯体死。佛教又主张转世之说，认为生死轮回，而神性不灭。本首第二句“来来去去不相逢”，正是说的神性入室去室、来去不已的过程，亦即生生死死转换不已的过程，所以才接着说“一生生”，即生生世世。如果改成“一生身”，限定在一生之内，则和作者原意大相径庭，全辞义蕴也隐晦难彰了。

四　不谙佛教用语

例十七，《总编》卷三《无相珠》（调名本意）〔○四五三〕："奉劝人。勤念珠。念珠非有亦非无。"校释："首句'劝'下衍'缘'字。刘目合二句作七言一句，敢问：'缘人'有解否？且破坏全组通格，兹故删'缘'，仍以三言二句起。"（928 页）

楚按：刘目作"奉劝缘人勤念珠"一句是。"缘人"有解，乃佛教用语，谓有缘分之人。如《维摩诘经讲经文》："诸缘人，各有故，问得遍曾遭触悮（忤）。"（《变文集》602 页）敦煌写本斯四四七二号载圆鉴大师云辩撰《左街僧录与缘人遗书》："比冀常敷胜义，永诱缘人。"至于说原有"缘"字破坏了"全组通格"，则更没有道理。其实本辞是一首长篇佛教诗偈，本来并不存在"全组通格"，就连是否"歌辞"亦大成问题。编者主观设想了"全组通格"，并据此对原文加以多处改制（强删"缘"字只是其中一例），恐难辞"削足适履"之咎。

例十八，《总编》卷三《空无主》（调名本意）〔○四八一〕："五欲减水恒浇灌。无始已来常涸燥。"校释："'减水'待校。"（961 页）

楚按："减"当作"碱"，"碱水"能令土地涸燥不毛，故这里用以譬喻"五欲"能灭清净心识。《百喻经》卷二《饮木筩水喻》："世间之人亦复如是，为生死渴爱，饮五欲碱水。"《大宝积经》卷九："贪欲无厌，犹饮碱水。"《增壹阿含经》卷四三："欲还自害，如蚊怀毒；欲无厌患，如饮碱水。"《父子合集经》卷一三："愚痴著欲者，如渴饮碱水。"亦作"鹹水"，《大般涅槃经》（北本）卷十三："是诸外道，患烦恼渴，而复反饮诸欲鹹水。"

例十九，《总编》卷三《三归依》（调名本意）〔○四八九〕：

"归依僧。手把数珠持课。"校释："事态明明是民众为僧佛之'衣食父母'，僧佛应以民众为宝，而归依之。今乃颠之倒之，反骗民众以佛僧为宝，岂不令人齿冷！……下文述'宋赞'中曾引王安石《归依三宝赞》，独改'归依僧'为'归依众'，一字破的，大义端庄；而惜其尚未发挥此字之内容。"(968页)

楚按：校释所论，诚然大义端庄，惜乎此义并非王安石所能喻，王《赞》所云"归依众"者，实际上与"归依僧"是一回事，并无区别。"众"即僧也，凡僧徒四人以上，即称为"众"。《大智度论》卷三："云何名僧伽？僧伽，秦言众。多比丘一处和合，是名僧伽。"智颉说《妙法莲华经文句》卷一上："众者，天竺云僧伽，此翻和合众。一人不名和合，四人以上乃名和合。"而校释下文又称王辞"首章内虽已改'归依僧'为'归依众'，在义理上有'石破天惊'之概，上文已褒之。惜通首文字中并未表出一毫'归众'之美，仍曰'十方贤圣不相离'，则首句中之'众'字究系何人所改？是问题矣。"(969页)按"众"字即王安石原文，并无问题。倘以"众"为"民众"，则通首文字确乎并未表出一毫"归众"之美；倘知"众"即是"僧"，则通首字字是说"归众"之美，尚何疑乎？

例二十，《总编》卷五《五更转》(无相)(一〇三八)："了见色空圆净体，澄如戒月莹晴天。"校释："'戒月'应指'佛月'，以月譬佛之光明，俟考。"(1457页)

楚按："戒月"并非譬佛之光明，而是比喻戒行圆满无缺，犹如满月。《增壹阿含经》卷八："月初生时，随所经过日夜，光明渐增，稍稍盛满，便于十五日具足盛满，一切众生靡不见者。如是婆罗门共善知识，经历日夜，增益信戒闻施智慧。彼以增益信戒闻施智慧，尔时善知识身坏命终，生天上善处。是故婆罗门，我今说此善知识所趣，犹月盛满。"《月喻经》："应戒比丘，

以皎月圆满为戒行。”李白《僧伽歌》:“戒得天边秋月明,心如世上青莲色。”《佛说阿弥陀经讲经文》:“戒似天边秋夜月,防非止恶要精持。”(《变文集》453页)敦煌遗书伯四六四〇唐僧统《翟家碑》:“我僧统兮德弥天,戒月明兮定慧圆。”

例二十一,《总编》卷五《五更转》(假托‘禅师各转’)〔一〇一六〕:“念念精进须向前,菩提烦恼难了解。”校释:“末‘了解’二字原与下辞之首二字合,原写‘摷乙简乙’,乃‘摷简’之复文。丙本写‘撩简’……佛书内用‘料简’曰:‘言于义理,量裁简别也,为“解释”之异名。’《大部补注》曰:‘“料”者,理也,量也,“简”与“拣”同。’按其说近于望文生义。实则‘料简’、‘摷简’、‘撩简’均‘了解’之音异耳。”(1419页)

楚按:《大部补注》之说不误,此语正体作“料简”,拣择、甄别之义,并非“了解”之音异。校释引《后汉书》一〇八《吕强传》:“强欲先诛左右贪浊者,大赦党人,料简刺史二千石之能否。”即甄别刺史二千石之能力强弱。玄觉《禅宗永嘉集·奢摩他颂》:“若一念相应之时,须识六种料简:一识病,二识药,三识对治,四识过生,五识是非,六识正助。”所谓“六种料简”者,即指六种拣别,如下文云“第一病者有二种,一缘虑,二无记”,“第二药者亦有二种,一寂寂,二惺惺”,如此等等。敦煌本神会《菩提达摩南宗定是非论一卷》:“普寂禅师与南宗有别。我自料简是非,定其宗旨。”《宋高僧传》卷三论曰:“既云西土有梵有胡,何不南北区分,是非料简?”是知本首“菩提烦恼难料简”者,即菩提烦恼难区别,亦即〔〇九六二〕首“烦恼是菩提”之意。同样,下首〔一〇一七〕首句“了解烦恼是癡人”也应作“料简烦恼是癡人”。

例二十二,《总编》卷三《行路难》(“共住修道”)〔〇五〇一〕:“离散各不相知。合即五家共一。既知自身状迹。何处更有

亲戚。”校释云：“第五六句二本均颠倒，乃失一韵，饶编仍之。末二字二本同写‘诸亲’，又失韵，故订为‘亲戚’，保存六言，俟校。……‘五家共一’见《智度论》一三：‘勤苦求财，五家所共。若王，若贼，若火，若水，若不爱子用，乃至藏埋，亦失。’辞内已提出‘水火’。〔〇六九二〕亦见五家。”（994～995页）

楚按：此段有三处可议。一、校释对“五家共一”的解释完全错误。《智度论》所说的“五家”，是破财败家的五种灾祸，与本辞内容渺不相涉。本首发挥人身虚幻不实的道理，所谓“五家”就是“五大”，即人们所熟知的“地水火风”等四大，再加上“空”大。《大般涅槃经》（北本）卷二五：“如世间人，说言虚空无色无碍，常不变易，是故世称虚空之法为第五大。”由此“五大”因缘相会，聚合为人。窥基《成唯识论述记》卷一末：“五大者，谓地水火风空。……色成于火大，火大成眼根，眼不见火而见于色。声成于空，空成于耳，耳不闻空而闻于声。香成于地，地成于鼻，鼻不离地而闻于香。味成于水，水成于舌，舌不得水而尝于味。触成于风，风成于身，身不得风而得于触。”又卷四〇：“坚是地性，湿是水性，热是火性，动是风性，无所罣碍是虚空性。是五大性，非因缘有。”《注维摩诘所说经·入不二法门品》肇曰：“四种，四大也；空种，空大也。此五，众生之所由生，故名种。”至于辞内提出“水火”，并不是破财的水火之灾，而是“五大”之水大、火大。事实上，本首前四句已经明确提出了“五大”，但为编者所不悟耳。如第一句“始知虚空以为屋宅”——提出“空”大，第二句“大地以为床席”——提出“地”大，第三句“水火毕竟相随”——提出“水”大、“火”大，第四句“如风无有踪迹”——提出“风”大，而“五家共一”就是说以上“五大”因缘聚合，以成人身耳。二、校释说

"第五六句二本均颠倒"，又误，应据原本回改为"合即五家共一，离散各不相知"。上句"合即五家共一"乃总结前四句所提出的"五大"而言，自应紧接在前四句后；而作者想要强调意思却是"离散各不相知"，即"五大"一旦离散，人身复归虚无，则此句自应居后，方合文理及逻辑。编者改移原文的动机，乃在于强求符合主观上押韵之"定格"，实际上窜改原文之后，"一"字是否入韵仍成问题（宅、席、迹皆为梗摄，一独为臻摄），可谓进退失据，两俱失之。三、同样的道理，末二字原本写"诸亲"，《总编》改作"亲戚"以求叶韵，亦大可不必。编者为使原文"就范"，费尽心机裁剪，无奈原文本不押韵何！

"五家"一语还见于《总编》卷四《行路难》（无心律）〔〇六九六〕："随缘聚散任五家，不计彼此之差二。开门任取不为限。缘起即住非关自。"校释云："中部'五家'指王、贼、火、水及恶人五种掠夺人民物资之人，已见〔〇五〇一〕。《智度论》一一曰：'富贵虽乐，一切无常，五家所供（楚按"共"之误），令人心散，轻躁不定。'末曰'恶人'，在'王贼'之外，正包含一切具大小手段，以诳骗财物者，较'五贼'甚且过之，远远过之，有如亿万僧众之永恒寄生。此食说得好！即此请君入瓮，无所逃。而芳考竟指'五家'为禅宗五祖弘忍，不知与词旨'大施'何干。原文于此虽纳入问语，不敢负责，终成特大蛇足……'缘'下'起'字原缺，'即'下'住'原写'主'，兹循辞义拟正，俟订。"（1182页）

楚按：此段亦有两处可议。一、关于"五家"，编者知芳考之误，而不知自己亦误。此处"五家"仍是指地、水、火、风、空等"五大"，说已见上文。由此"五大"因缘和合而为世界，乃至人身，聚则为人，散则身灭，故云"随缘聚散任五家"。编者误会了"五家"的含义，根基已错，则由此生发的一切议论，

同样成为“特大蛇足”，俱可废也。二、编者拟补“起”字，可从。但原写“主”字极是，编者改订为“住”，大失其义。“主”即主人或作主之义，上文既云“随缘聚散任五家”，“缘”即此处之“缘起”，然则“五家”之聚散、人身之成坏，皆由缘起主宰，而非由吾人自己所能作主决定，故云“缘起即主非关自”也。

例二十三，《总编》卷三《行路难》（“共住修道”）〔〇五〇七〕：“忽若得道果。历劫相劳碌。”校释：“‘劳碌’写‘簩簏’。”（1001 页）

楚按：此二字并非“劳碌”，而是“簩簏”，亦写作“捞摝”、“捞漉”、“涝漉”等，本义为水中捞物。就其打捞的动作而言，字从手；就其从水中打捞而言，字又从水；就其打捞器具（如篮笼等）的质地而言，字又从竹。《释氏要览》卷中：“云何名福？谓捞摝义也。见诸众生没溺烦恼河中，起大悲心，摝出生死，置涅槃岸，故名福。”因此佛书中的“捞摝”，已经从一般的打捞之义，引申为拯救众生之义，谓将众生从生死苦海中打捞起来，而置于涅槃彼岸。如《维摩碎金》：“汝还知庵园有佛，捞摝众生。”（《敦煌变文论文录》858 页）《维摩诘经讲经文》：“不欲见四座流浪，常行榜棣之心。”（《变文集》538 页）“榜棣”同“捞摝”，敦煌写本中“木”、“扌”往往不分。《八相变》：“我佛观见阎浮提众生，业障深重，苦海难离，欲拟下界劳笼，拔超生死。”（《变文集》330 页）“劳笼”也应作“捞摝”，“劳”、“捞”同音，“笼”、“摝”则一声之转。宋释延寿《宗镜录序》：“捞摝五乘机地，升腾第一义天。”本首“忽若得道果，历劫相簩簏”是表示弘大的誓愿：倘若得道成佛，将永远以拯救众生为己任。

例二十四，《总编》卷六《十二时》（普劝四众依教修行）〔一二二〇〕：“见师僧。要参问。莫慢身心须戒慎。”校释：“第三句‘莫’原写‘我’，意乖，又与末句‘君’之口气不相应，

拟改。”（1606 页）

楚按：原写“我”字不误，“我慢”乃佛教习语，谓骄傲自大，如《妙法莲华经·方便品》：“我慢自矜高，谄曲心不实，于千万亿劫，不闻佛名字。”《维摩诘经讲经文》：“令除我慢意，却作善和人。”（《变文集》573 页）又：“外意之中除我慢，在其王子孝尊亲。”（同上 591 页）“我慢”既然成了固定词语，不宜将“我”字拆开单独理解，故与末句“为君雪出轮回本”的“君”字口气并无不相应之处，不必以此为疑。

例二十五，《总编》卷三释圆鉴《十偈辞》（赞普满塔）〔〇四九四〕：“崔嵬霄汉出金轮。雁阵冲来到此分。”校释：“首句之意已见〔〇五九九〕校。佛家妄言世界底层为风轮，上为水轮，再上为金轮，再上为地轮。”（980 页）

楚按：〔〇五九九〕首校语所论之“金轮王”，以及此首校语所论世界底层之“金轮”，与本辞中的“金轮”字面虽同，其实风马牛不相及。本首的“轮”指“相轮”，亦云“轮相”，即佛教寺塔建筑顶端的圆盘形装饰物，通常九轮重叠，有细竿直指云霄。《翻译名义集》卷七《窣堵波》：“言轮相者，《僧祇》云：佛造迦叶佛塔，上施盘盖，长表轮相。经中多云相轮，以人仰望而瞻相也。”《大慈恩寺三藏法师传》卷七：“塔有五级，并相轮、露盘凡高一百八十尺。”《佛说观弥勒菩萨上生兜率天经讲经文》：“竭天上之珍奇，为人间之宝塔，可谓巍巍屹屹侵云汉，尽眼方能见相轮。”（《变文集》649 页）“金轮”者，即金色之相轮，如武则天《从驾幸少林寺》：“金轮转金地，香阁曳香衣。”鱼玄机《题任处士创资福寺》：“百尺金轮阁，当川豁眼明。”敦煌写本斯四四四四载《赠秀岸上人》诗：“清夜浮埃歇并壥，塔轮金洗露华鲜。”亦谓露水洗净塔顶的金色相轮。此首之“崔嵬金轮出霄汉，雁阵冲来到此分”，是说普满塔的金色相轮耸入云霄，以至

高空的雁阵飞来也被相轮分为两段。

例二十六，《总编》卷五《十二时》（法体）〔〇九八七〕："过去之佛舍轮王。妻儿眷属何须乐。"校释："乙、丙'之'写'诸'。"（1393页）又云："后二句谓除转轮王福大，以玉女为宝，育子千人，可得妻儿眷属之乐外，余佛皆不可，何况佛徒！……既有此项神话存在，佛戒势必全盘崩溃，佛教即'谎教'，尚何疑！"（1394页）

楚按：乙、丙写"诸"字是。"之"、"诸"在敦煌写本中通用，已成常例。"过去诸佛"指过去世之众佛。校释云："舍转轮王福大……余佛皆不可"，则是以"轮王"为"过去诸佛"中之最胜者，因而对原文的解释大戾。由此指斥佛教即"谎教"，恐不能服彼教中人之心。编者显然是把"舍轮王"理解为"除轮王以外"，而不悟这里的"舍轮王"是说"舍弃轮王之位"，根源则在于误解了"轮王"的性质。道宣《释迦方志》卷上："五谓人者，不出凡圣。凡人极位，名曰轮王；圣人极位，名曰法王。"故知"轮王"并非"过去诸佛"之一，乃是人间圣主，自然享受人间荣华，所谓"佛戒势必全盘崩溃"无从说起。不过，在佛教徒看来，轮王虽是世间圣主，地位在世间最胜最尊，却远远不能和"佛"相比。"过去诸佛舍轮王"一句是说，过去诸佛宁愿舍弃人间转轮圣王之位，而立志修行成佛，如《长阿含经》卷十五："沙门瞿昙，舍转轮王位，出家为道。"《太子成道经》："舍却轮王七宝位，夜半逾城愿出家。"（《变文集》287页）至于"妻儿眷属何须乐"一句，也不是针对转轮王"以玉女为宝，育子千人"而说，而是教化世人的话，意谓与过去诸佛舍弃至尊至贵的轮王之位相比，则世人的妻儿眷属诚不足恋，何须爱乐不舍耶？全首大旨在劝人舍家求道也。

例二十七，《总编》卷五释悟真《百岁篇》（"一生身"）〔〇

九三五〕："衣著绮罗贪锦绣。矜装瓌器一生身。"校释："(乙本)'瓌'写'坯'。"(1341页)

楚按：乙本写"坯"字甚是，亦作"坏"，芳杯切，与"破坏"的"坏"各是一字。"坏器"即未经烧焙之陶器土坯，《四分律行事钞资持记》中一下："陶家谓土作家，轮即范土为坏器之车。"宋释赞宁《大宋高僧传序》："斯皆河图作《洪范》之椎轮，土鼓为《咸池》之坏器。"由于坏器窳陋不坚，佛教因以坏器比喻危脆不久之人身，如《出曜经》卷一九："观身如坏者，犹彼坏器，危脆不牢，必当败坏。"《大般涅槃经》(北本)卷二："尝观是身，犹如芭蕉、热时之炎、水泡幻化、乾达婆城、坏器电光。"又卷三："如来真身，功德如是，云何复得诸疾患苦，危脆不坚，如坏器乎?"又卷三八："善男子，譬如坏器，即易破坏，众生受身亦复如是，既受身已，是众苦器，譬如大树，花果繁茂，众鸟能坏；如多乾草，小火能焚；众生受身，为苦所坏，亦复如此。"《大宝积经》卷八一："寿命不久停，如坏器易坏，假借世不久，此亦无常定。"佛教不净观亦以"坏器"比喻臭秽不净之人身，如《解脱道论》卷八："问云：何以流修行不耐食想?答：此食暖所热，与新故不净和合，如酒置破坏器，如是一切身流，随流入于脉腠面目九孔，九万九千毛孔悉皆充满。"本首"矜装坏器一生身"，谓以绮罗锦绣等衣着装饰危脆不坚、臭秽不净之躯体也。

例二十八，《总编》卷三王梵志《回波乐》("断惑")〔○五五○·三〕："不语谛观如来。逍遥独脱尘埃。"校释："谛观与如来，乃二位佛祖。如来佛人所习知。《佛祖统计(楚按"纪"之误)》第十卷记谛观为人，谓为高丽国沙门，奉命迎吴越国来使之义寂。寂善讲授，谛观见心服，遂礼为师。"(1041页)

楚按：编者于本书523页引用苏联《总目》，说明载有王梵

志《回波乐》的原卷有"大历六年（公元七七一年）五月□日"的题记，此处又说明谛观是吴越时的高丽沙门，试问抄于大历时的卷子，怎么可能出现一百多年后吴越国时的人名？且"谛观"为何等人，岂能与"如来"并称，同为"佛祖"耶？其误已不待辨。其实此首的"谛观"并非人名，而是佛教修持的一种方式。"谛观如来"谓在冥思中专心系念，观见佛的形象。《华严经》卷六："谛观如来，当愿众生，悉观十方，端正如华。"又卷十三："阿僧祇天女众，欢喜无量，一心寂然，谛观如来。"《观无量寿佛经》："是故智者应当系念谛观彼国，净业成者，我今为汝广设众譬，亦令未来世一切凡夫欲修净业者，得生西方极乐净土。"

例二十九、《总编》卷三《空无主》（调名本意）〔〇四七九〕："心愿相覆慈悲网。罗取诸子集华堂。"校释："（原本）'心'写'行'。"（960页）

楚按：原写"行"字不误。云"行愿"者，誓愿与修行两俱言之，改作"心愿"，则有愿而无行矣。《仁王护国般若波罗蜜多经·奉持品》："一切行愿，普皆修习，能为善法，调御有情。"即以"行愿"并提为言。又原文"覆"当作"扶"，音近而误，《总编》失校。"相扶"犹云相辅相成，如《景德传灯录》卷二九梁宝志和尚《大乘赞十首》之五："未悟圆通大理，要须言行相扶。"《汾阳无德禅师语录》卷下《德学歌》："今之重学，古之重德，德学相扶，堪为轨则。"敦煌遗书伯二七六二号《张淮深碑》："手足相扶，同营开辟。"《佛说阿弥陀经讲经文》："忏悔已了，此受三归，复持五戒，便得行愿相扶，福智圆满。"（《变文集》（406页）正有"行愿相扶"之语，可证此首原写"行愿相覆"亦应作"行愿相扶"，而断非"心愿相覆"也。

例三十，《总编》卷三《拨禅关》（调名本意）〔〇五〇九〕："第二劝汝平善男。勤勤参。众生世上有二三。一世了。莫贪

婪。”校释：“‘平善男’佛称在家信佛之男人为‘善男子’。参看〔一二三一〕。‘众生世上有二三’谓‘众生’原有‘多生’之义，生死轮回将二三次，莫贪一世便了。”（1005、1006页）

楚按：校释所立二义并误，原因却在于把一般词语错当作佛教用语理解了。“平善男”并非“善男子”，而是指健在之人。“平善”即平安、康健之义，如《舜子变》：“冀郡姚家人口，平善好否？”（《变文集》133页）《八相变》：“我家有子在临胎，千般痛苦诞婴孩，父子匆忙重发愿，只愿平善不逢灾。”（同上334页）按佛教多劝世人趁着此身健在之日，及时为来生修福，如〔〇六〇六〕：“闻身强健行檀施”之类，故此首有“劝汝平善男，勤勤参”之语。又校释以“众生世上有二三”与佛教“多生”之义相联系，又难自圆其说。“多生”其数无尽，岂是“生死轮回将二三次”便可了事？此首之“二三”是说十分之二三，言其为数不多也。试比较〔〇五三七〕：“三界中，难出离，出离之人无一二。”“无一二”谓不足十分之一二，犹如此首“有二三”谓只不过有十分之二三耳。白居易《不如来饮酒七首》之三：“藏镪千百万，沉舟十二三。”“十二三”亦即十有二三，与本首“有二三”类似。“众生世上有二三”是说能够做到“勤勤参”的众生，为数不多。下文“一世了，莫贪婪”即劝人“勤勤参”之语，“一世”指今生，谓终其一生，不应贪婪也。

最后，我要格外提出一个例子，它虽然不属于上述四类之中，却说明了一字误解，可能造成何等重大的后果。

例三十一，《总编》卷五《五更转兼十二时》（“维摩托疾”）〔一〇九七〕：“维摩诘。问弥勒。一生受记何时得。”校释：“变文〔卯〕（集597页）描写弥勒坚辞问疾一段，更示内心有说不出苦，事到关头，无所忌惮，乃尽情流露，似难捏造，必有所本：‘弥勒告世尊，往日遭维摩呵责事……“我思往昔，为兜率

天王及其眷属，说不退转地之次，忽见维摩发笼离垢之缯，手柱弱梨之杖，谓我言道：弥勒，汝久居圣位，已出樊笼……所以世尊受仁者记，一生成佛……世尊，维摩居士说尔许多东西，我于当日，都无祇对……闻说便胆战心惊，岂得教吾曹为使！伏乞世尊特开慧镜，朗鉴卑情，会中菩萨极多，且望慈悲别请。”……其时弥勒告如来，往昔遭呵不是推。我即还同鸣布鼓，维摩直似振春雷！不辞便往传尊旨，必被他家挫辱回。’据此，维摩背后说佛‘许多东西’，已非一日。此等隐情，非俗文不吐，俗文又必不能尽吐；须知俗文是当众公开宣唱之作品，重要内容苟无所本，当场之执事与信徒等耳目众多，戒律甚严，何能容其在道场内，穷年累月骂祖渎宗，恣肆不止？故维摩叛佛之迹早明，折服之谋早密，心怀叵测，已无从粉饰矣。此段最露骨之真像，由弥勒于沥血陈情中，委曲揭之，而歌辞曾无一家咏及，说明变文对于歌辞之补充亦甚要。”（1547、1548页）

楚按：校释在概论本辞时说：“经与注每掩盖此段故事之实相，若变文与歌辞间乃提出许多实相，从知佛教宣扬之虚伪性如何严重。”（1487页）对《维摩经》及注提出“掩盖实相”之严重指控。又说：“《维摩诘所说经讲经文》（集五九二页），此文内载有弥勒向佛告密语，使人惊心动魄！”（1491页）任氏此一发现闻所未闻，确乎令人惊心动魄！因为关系重大，且为《总编》本辞长篇解说之立论基础，故具引其说如上。按所谓“告密之语”，即是上引讲经文中，弥勒告世尊云：“维摩居士说尔许多东西。”校释解释说：“据此，维摩背后说佛‘许多东西’，已非一日。”以“尔”为第二人称代词，指佛，这是根本误会了原意。“尔许”应该连读，就是“如许”，是如此、这么之义，“尔许多”就是如此多、这么多，如《景德传灯录》卷三十法灯禅师《古镜歌三首》之一：“悠悠哉，尔许多时那里来？”变文中亦多有用

例，如《庐山远公话》："不知甚生道安，讲赞得尔许多能解?"（178页）《金刚般若波罗蜜经讲经文》："且若非世界，焉能容尔许多微尘？且若非如来，焉能灭尔许多烦恼?"（439页）以上"尔许多"皆是如此多之义。至于讲经文中的"东西"，据潘重规《敦煌变文集新书》校记（该书337页）："原卷'来由'，《变文集》误作'东西'。"故知"东西"乃是"来由"误录。"维摩说尔许多来由"，即是指讲经文上文所引维摩诘呵责弥勒时所说的大段道理，并非是背后说佛的坏话。所谓"告密"之事，纯属子虚乌有。究其起因，实由于编者把"尔许"之"尔"误解为人称代词之"尔"，从而平地掀起了一场"维摩叛佛"、"弥勒告密"的惊心动魄的风波。差之毫厘，谬以千里，可不慎哉！

（原载大百科全书出版社1991年出版的
《中国与日本文化研究》第1集）

苏轼诗中的行业语

苏轼是语言艺术大师，“东坡诗句妙一世”（黄庭坚），已成为历代论者的定评。周紫芝《竹坡诗话》载：“李端叔尝为余言，东坡云：‘街谈市语皆可入诗，但要人熔化耳。’”苏轼熔化“街谈市语”的经验，极为后人重视。王文诰《苏诗编注集成》附《诸家杂缀酌存》引朱弁《风月堂诗话》（今本《风月堂诗话》不载）：“参寥尝与客评诗，客曰：‘世间故实小说，有可以入诗者，有不可以入诗者。唯东坡全不拣择，入手便用，如街谈巷说，鄙里之言，一经其手，似神仙点瓦砾为黄金，自有妙处。’参寥曰：‘老坡牙颊间别有一副炉鞴也，他人岂可学耶？’”这里说的“点瓦砾为黄金”的方法，《苕溪渔隐丛话》前集卷二十六引黄朝英《缃素杂记》（今本《缃素杂记》无此条）有具体的说明：“《西清诗话》言王君玉谓人曰：‘诗家不妨间用俗语，尤见工夫。雪止未消者俗谓之待伴，尝有雪诗：待伴不禁鸳瓦冷，羞明常怯玉钩斜。待伴、羞明皆俗语，而采拾入句，了无痕纇，此点瓦砾为黄金手也。’余谓非特此为然，东坡亦有之：‘避谤诗寻医，畏病酒入务。’又云：‘风来震泽帆初饱，雨入松江水渐肥。’寻医、入务，风饱、水肥，皆俗语也。又南人以饮酒为软饱，北人以昼寝为黑甜，故东坡云：‘三杯软饱后，一枕黑甜馀。’此亦用俗语也。”善于熔铸俗语（所谓“街谈市语”）入诗，的确是“东坡诗句妙一世”的绝招之一。而“街谈市语”中自然也包括行业语在

内，这是指各种行业为自己业务需要而创造和使用的词语，如黄朝英所指出的“寻医”、“入务”等便是。行业语似乎是不宜入诗的，不过苏轼诗歌中却成功地吸取了某些行业语作为艺术语言的一部分，于此也可窥见他“点瓦砾为黄金”的本领。这些行业语，有的比较专门，在当时就不易理解；有的却进入了一般语汇，成为地道的“俗语”了。下面举例性地拈出苏诗中的若干行业语，加以初步的考察。

注　　坡

苏轼《百步洪》：“有如兔走鹰隼落，骏马下注千丈坡。”诗中说的“注坡”是所谓“军语”，指驰马沿山坡直奔而下。《宋史·岳飞传》：“师每休舍，课将士注坡跳壕，皆重铠习之。子云尝习注坡，马踬，怒而鞭之。”可见“注坡”也是骑兵训练的课目之一。苏诗则以骏马注坡比喻轻舟激流、飞驰而下的快速与惊险。《诗话总龟》前集卷九：“东坡作《百步洪》诗云：‘有如兔走鹰隼落，骏马下注千丈坡。’当在黄时，有人云：‘千丈坡岂注马处？’及还朝，其人云：‘唯善走马，方能注坡。’闻者以为‘注坡’。”（按此条系《王直方诗话》佚文）这里嘲讽了一个势利小人的嘴脸：当东坡贬谪之时，对苏诗百般挑剔；及至东坡还朝，又转而为苏诗捧场。至于“闻者以为注坡”，这个“注坡”却是注解坡诗之义。注解坡诗与善于走马并无任何因果关系，因而“唯善走马，方能注坡”也就成为一个笑话了。但这一误会的产生，则是由于作为“军语”的“注坡”是一种行业语，不易为缺乏军旅生活的人所理解。正因为如此，所以《东坡乐府》中的一处误刊长期以来没有得到纠正。苏轼〔满庭芳（归去来兮）〕叙云：“余谪居黄州五年，将赴临汝，作〔满庭芳〕一篇别黄人。

既至南都，蒙恩放归阳羡，复作一篇。”词中有云“船头转，长风万里，归马驻平坡”。这后一句和前两句实在联系不起来，但假如知道这个“驻”字是“注”字之误，则文意便一气贯通了。“归马注平坡”比喻归舟乘风直下，和《百丈洪》“骏马下注千丈坡”有类似之处。一用“千丈坡”，充满惊险之感，一用“平坡”，可见快速之意。这说明苏轼用语是十分精确的。其实，周必大《益公题跋》卷十二《书东坡宜兴事》早已指出：“军中谓壮士驰骏马下峻坡为注坡，词云：‘船头转，长风万里，归马注平坡’，盖喻归兴之快如此，印本误以‘注’为‘驻’。”可见这一误刊自南宋便已如此，当据周说加以改正。

探　支

苏轼《和何长官六言次韵五首》之三：“石渠何须反顾，水驿幸足相容。长江大欲见庇，探支八月凉风。”王注引次公曰：“探支是官物官钱有此名，此亦戏言之矣。”按“探支”就是预支，这本是官府公务用语，故赵次公曰“官物官钱有此名”。而东坡运用公文语入诗，故赵次公说“此亦戏言之矣”。诗意是说在酷暑季节，仿佛由于长江的特别关照，从江面提前吹来了八月的凉风。诗中既然用了“探支”一词，则可知此诗写于八月以前的七月。不过以“探支”入诗，并非自东坡始。姚合《武功县中作三十首》之十七：“每旬常乞假，隔月探支钱。”下句是说预支下月的薪俸。“探支”一本作“请官”，当系浅人所妄改。殊不知如此一改，不但与诗人原意不合（姚合意在表明自己的清贫），而且对仗亦欠工整了。《晋书·愍怀太子传》：“东宫旧制，月请钱五十万，备于众用，太子恒探取二月，从供嬖宠。”“探取”就是“探支”。皮日休《新秋纪事三首》之一：“酒坊吏到常先见，鹤

料符来每探支。"原注："吴郡有鹤料案。"在苏轼之后者，如范成大《雪中送炭与龚养正（立春前五日）》："烦君笑领婆欢喜，探借新年五日春。"杨万里《至后入城中杂兴》："长亭阿姥短亭翁，探借桃花作面红。"这两处"探借"，也即是"探支"。

批、抹

苏轼《送顾子敦奉使河朔》："我友顾子敦，躯胆两俊伟。便便十围腹，不但贮书史。容君数百人，一笑万事已。十年卧江海，了不见愠喜。磨刀向猪羊，酾酒会邻里。归来如一梦，丰颊愈茂美。平生批敕手，浓墨写黄纸……"诗中"批敕"二字出《旧唐书·李藩传》："制敕有不可，遂于黄敕后批却之。吏曰：'请别联白纸。'藩曰：'别以白纸，是文状，岂曰批敕耶？'"苏轼称顾临（子敦）为"批敕手"，是夸奖他的胆量。但"批"字又是屠家语，薄切之义，称顾临为"批敕手"，又是因他躯体肥伟，而比屠夫戏之。这样，"躯胆两俊伟"的"躯"和"胆"两方面都有了着落。《苕溪渔隐丛话》前集卷三十九引《王直方诗话》："顾子敦有'顾屠'之号，以其肥伟也。故东坡《送子敦奉使河朔》诗云'我友顾子敦，躯胆多雄伟'，又云'磨刀向猪羊'，至于云'平生批敕手'，亦皆用屠家语也。子敦读之颇不乐，东坡遂和前篇（按和篇题为《诸公饯子敦，轼以病不往，复次前韵》），末句云：'善保千金躯，前言戏之耳。'"沈钦韩《苏诗查注补正》引《能改斋漫录》："子敦食罢辄喜睡，东坡戏掷钱三十文于几上，厉声曰：'精的割四两来！'"冯注引《独醒杂志》："子敦肥硕，当暑袒裼，据案而寐，东坡书四大字于其侧曰'顾屠肉案'。"知道顾以"顾屠"的绰号闻名一时，对于苏诗"平生批敕手"双关屠家语的巧妙构思，便更能领略了。黄庭坚

说苏轼“嬉笑怒骂，皆成文章”，这也是一例。

苏轼《春菜》：“茵陈甘菊不负渠，鲙缕堆盘纤手抹。”这个“抹”字是细切之义，如《能改斋漫录》佚文：“今市中所卖姜豉，以细抹猪肉冻为之。”由于“批”、“抹”同是厨师刀法用语，所以经常相连使用，如《古今谭概·汰侈》厨娘条：“厨娘更团袄围裙，银索扳膊，掉臂而入，据坐胡床，徐起切、抹、批、脔，方正惯熟，条理精通，真有运斤成风之势。”孟元老《东京梦华录》卷四，肉行：“坊巷桥市，皆肉案，列三五人操刀，生熟肉从便索唤，阔切、片批、细抹、顿刀之类。”而苏轼《和何长官六言次韵五首》之二：“清风初号地籁，明月自写天容。贫家何以娱客？但知抹月批风。”王注引次公曰：“馔食者有批有抹。”即说明“批”、“抹”是馔食者的行业语。但明月清风既非食品，则“抹月批风”之说自然是贫家无物待客的游戏之语，故赵次公又曰：“‘抹月批风’亦戏言之。”施注指出：“禅宗有‘薄批明月，细抹清风’之语。”（冯注谓见《传灯录》）但用之入诗则首推东坡，此后洪觉范《崇胜寺后竹千余竿独一根秀出呼为竹尊者》：“戏将秋色供斋钵，抹月披云得饱无？”“披”字应是“批”字之误，“抹月批云”与“抹月批风”相似。杨万里《和张器先十绝》之八中“老夫端欲买江天，抹月批风咽圣贤”，又《亦好亭》中“客来莫道无供给，抹月批风当八珍”，则又是受苏轼的影响了。

寻医、入务

苏轼《七月五日二首》之一：“避谤诗寻医，畏病酒入务。”冯应榴《合注》引赵与虤《娱老堂诗话》（按当作《娱书堂诗话》），谓“诗有以法家史文语为对者”，引例即此二句。称“寻

医”、“入务”为“法家史文语”，即是说它们是衙门公文用语，这也是一种行业语。王注引施曰：“‘诗寻医’谓不作诗也。‘酒入务’谓止酒不饮也。”这解释是正确的，惟稍嫌笼统，有必要略加说明。

“寻医”是称病解职的委婉说法。《资治通鉴·唐僖宗光启二年》：“田令孜至成都请寻医，许之。”胡三省注：“解四川参军使。”《新唐书·田令孜传》则曰：“（令孜）昼夜驰入成都，固表解官求医药，诏可。”可见《新唐书》的“解官求医药”就是《通鉴》的“寻医”。苏诗中的“诗寻医”当然是比喻性的说法，诗既非人，自然无所谓解官。“寻医”取其停罢之义，于此可见苏诗用语的灵活变化。注谓“诗寻医谓不作诗也”，是得诗人原意的。

宋代有所谓“酒务”，本是官办的主持酿酒事务的机构。《宋史·食货志》：“宋榷酤之法，诸州城内皆置务酿酒。”俗语也称酒店为“酒务”。苏轼的“畏病酒入务”，以“酒”与“入务”连文，容易使人误认为这个“务”字也指“酒务”，其实与酒务毫无关系。白居易《晚兴》：“将吏随衙散，文书入务稀。”后句是说将处理完毕的文书收藏归档。《旧五代史·周书·世宗纪》谓甲辰，诏曰：“准令，诸论田宅婚姻，起十一月一日至三月三十日止者。州县争论，旧有厘革，每至农月，贵塞事端。近闻官吏因循，由此成弊，凡有诉竞，故作逗留，至时而不与尽辞，入务而即便停罢，强猾者因兹得计，孤弱者无以自伸。起今后应有人论诉陈辞状，至二月三十日停罢。”这道诏书指出了当时的一个弊端：官吏豪强故意将诉讼拖至农忙季节，于是便不了了之。“入务而即便停罢”一句便是说将诉讼文书归档，官司于是了结。而苏诗中的“畏病酒入务”当然又是比喻性的说法。酒既不是文书，自然无所谓归档，“入务”取其收藏停罢之义，于此又可见

苏诗用语的灵活变化。注谓“酒入务谓止酒不饮”，当然又是得苏诗原意的。

舶趠风

苏轼《舶趠风》：“三旬已过黄梅雨，万里初来舶趠风。”以“舶”与“黄”为对，是因为“舶”与“白”同音，这是所谓“借对”。而“舶趠风”的意义，则诗引已有明确解释：“吴中梅雨既过，飒然清风弥旬，岁岁如此，湖人谓之舶趠风。是时海舶初回，云此风自海上与舶俱至云尔。”此外解释“舶趠风”的如陈岩肖《庚溪诗话》卷下：“吴中每暑月则东南风数日，甚者逾旬而止，吴人名之‘舶趠风’（趠音敕教切），云海外舶船祷于神而得之，乘此风至江浙间也。”叶梦得《避暑录话》卷上：“常岁五六月之间，梅雨时，必有大风连昼夕，逾旬乃止，吴人谓之‘舶趠风’，以为风自海外来，祷于海神而得之。”这都说明舶趠风是江浙沿海一带、农历五六月间的季节风。值得注意的是，苏轼诗引称“湖人谓之舶趠风”、叶梦得称“吴人谓之舶趠风”，可见“舶趠风”既是航海者的行业语，又是吴语地区的方言，这基本上是由舶趠风影响所及的地域决定的。苏轼此诗即写于湖州太守任上，而苏轼行踪所及，都以积极的态度吸取各地有生命力的方言入诗，“舶趠风”即是一例。自从苏轼首开其例，嗣后援用“舶趠风”入诗者便不乏其人了，如徐照《送尘老》：“好风名舶趠，相候立江边。”范成大《新荔枝四绝》之四：“趠泊飞来不作难，红尘一骑笑长安。”诗中“泊”字应是“舶”字之误，“趠舶”当指乘舶趠风而至的海舟。不过学习苏诗用语，有时却是要付出代价的。王应麟《困学纪闻》卷十九记载：“绍熙中，四明试《航琛越水》诗，有用东坡‘舶趠’二字而黜者。决得失于一

夫之目，其幸不幸若此！”仅仅因为用了“舶趠”二字入诗，便遭到考试黜落的命运，这说明反对运用行话方言入诗的传统观念在一些士大夫的头脑中是何等的顽固。反衬之下，苏轼在诗歌语言上所表现的创新胆识就更令人钦佩了。

打 头 风

苏轼《仆所至未尝出游，过长芦，闻复禅师病甚，不可不一问；即见，则有间矣。明日阻风，复留见之，作三绝句呈闻复，并请转呈参寥子，各赋数首》之三：“卧闻三老白事，半夜南风打头。”又《金门寺中见李西台与二钱唱和四绝句，戏用其韵跋之》之二：“平生贺老惯乘舟，骑马风前怕打头。”这两处的造语都是从“打头风”变化而来的。施注引《五代史补》：“吴越王初入朝，上赐以宝马，马出禁门，骄行却退，王谓左右曰：岂遇打头风邪？”这显然就是苏诗“骑马风前怕打头”一句之所本。朱翌《猗觉寮杂记》卷二：“风之逆舟，人谓之‘打头风’。坡云：‘卧闻三老白事，半夜南风打头。’元云：‘江喧过云雨，船舶打头风。’”已对“打头风”作了明确的解释（“元云”二句见元稹《闲二首》之二，“舶”作“泊”）。

陈师道《寒夜》：“闭户云将雨，通宵风打头。”任渊注即引苏诗“骑马风前怕打头”二句，并谓“盖吴中有打头风”，似以“打头风”为吴地方言，恐未尽然。“打头风”一语，唐人已多次入诗，作者多非吴人，除前引元稹诗外，他如杜甫《陪诸贵公子丈八沟携妓纳凉晚际遇雨二首》之二：“雨来沾席上，风急打船头。”白居易《小舫》：“黄柳影笼随棹月，白苹香起打头风。”郑谷《江上阻风》：“闻道渔家酒初熟，夜来翻喜打头风。”现代俗语有“顶头风”一语，应该就是唐宋诗人的“打头风”。按“打”

字从手丁声，读音自当与“丁”为近。《广韵》梗韵：“打，德冷切”，似乎当时“打”字正读如“顶”，并一直沿袭到现代。苏轼《戏子由》：“宛丘先生长如丘，宛丘学舍小如舟，常时低头诵经史，忽然欠伸屋打头。”这个“屋打头”就只有读作“屋顶头”才合适。

风　　熟

苏轼《金山梦中作》：“夜半潮来风又熟，卧吹箫管到扬州。”冯应榴注：“《海录碎事》引熊孺登诗：‘水生风熟布帆影。’”纪昀批：“今海舶有‘风熟’之语，盖风之初作，转移不定，过一日不转则方向定，谓之‘风熟’。”这是唐宋水手的行话而延续至近代者。但苏诗是写长江行船，不限于“海舶”，纪氏所云，尚不尽全面。

帆饱、水肥

苏轼《次韵沈长官三首》之三：“风来震泽帆初饱，雨入松江水渐肥。”这里“帆饱”、“水肥”的说法，极为形象。“帆饱”是从“帆腹”联想而来。苏轼《八月七日初入赣，过惶恐滩》：“长风送客添帆腹，积雨浮舟减石鳞。”王注引次公曰：“帆以其受风，故曰腹。”这也是很形象的语言。帆腹受风既满，故谓之“饱”。如范成大《大暑行舟含山道中，雨骤至，霆奔龙挂可怖》：“帆重腹逾（按当作愈）饱，橹润鸣更健。”《宋诗纪事》卷四十五，黄介《秀川馆联句》：“明朝转船头，西风饱帆腹。”陆游《入蜀记》：“帆腹饱满，有一瞬千里之势。”而“帆饱”即是“帆腹饱满”的凝缩形式。继苏轼之后，范成大极喜用之，如《东山

渡湖》："渡船帆饱如张弓，倏忽世界寒沖瀜。"《寄溧阳陈朋元明府，约秋末过之》："西风满棹蒲帆饱，秉烛相寻语夜深。"《复自姑苏过宛陵，至邓步出陆》："车轨如沟平地少，饱帆天镜忆江村。"

"水肥"是水涨或水满之义。苏诗之外，亦多有之，如杨万里《寄题邹公桥》："今年天亦与护持，桃花春水不多肥。"《宋诗纪事》卷五十四，王素《重修山河堰》："柳营一饱源头看，夜雨新肥拍岸痕。"《宋诗纪事》卷七十三，陈昉《寒食湖上》："花瘦水肥三月天，画桡双动木兰船。""花瘦水肥"的说法令人想起李清照的"绿肥红瘦"，大概杰出的作家总是从民间语言（也包括行业语）吸取丰富的营养，苏轼如此，李清照也是如此。王注引次公曰："帆饱、水肥，皆方言也。"这里说的"方言"应该理解为通俗语言，这是行业语普及于人民口头语言的例子，而苏轼则是最早将它们吸收为文学语言的作家。

擘　岸

苏轼《与秦太虚、参寥会于松江，而关彦长、徐安中适至，分韵得'风'字二首》之二："平生睡足连江雨，尽日舟横擘岸风。"王注引次公曰："南中风吹舟拍（按疑当作泊）岸谓之罨岸，风吹舟离岸谓之开岸。'擘岸'乃开岸之义也。""开岸"本是"南中"舟人习语，但称为"擘岸"的说法则较为偏僻，只有苏诗中尚有一例，《与赵德麟饯湖上，舟中对月》："清夜除灯坐，孤舟擘岸横。"此外则陈师道《秋怀四首》之四："密雨点急水，惊风擘系舟。"下句言惊风吹系舟离岸（却又不能真正离岸），从语言角度看，直接地是受苏诗影响，故任渊引苏诗"尽日舟横擘岸风"为注。

捍　索

苏轼《慈湖夹阻风五首》之一："捍索桅竿立啸空，篙师酣寝浪花中。"王注引次公曰："桅竿两边索谓之捍索，此江湖间常语也。"又《过淮三首赠景山兼寄子由》之一："今日风怜客，平时浪作堆，晚来洪泽口，捍索响如雷。"王注引尧卿曰："舟有捍索，行则坠舟，住则为缆。"二家对于"捍索"的解释，显然有别，而都切合诗意。大约"捍索"一词所表示的船上索具，范围较广，故用途不一，二家之注虽然不同，却都正确。虽说"捍索"是"江湖间常语"，但此后不见于载籍，如今已成为很偏僻的古代行业语了。但我们阅读苏诗时并无百思不解之苦，则是因为上下文中已经大致暗示了它的含义。这大约也是苏诗使用行业语的一条成功经验吧。

炮　车　云

苏轼《六月七日泊金陵阻风，得钟山泉公书，寄诗为谢》："今日江头天色恶，炮车云起风欲作。"《苕溪渔隐丛话》卷五十一引《王直方诗话》："舟人占云若炮车起，辄急避之，乃大风候也。"《群芳谱·天谱》引《田家五行志》佚文："云似炮车形，没雨定有风。"可见这是古代劳动人民在长期生产过程中积累的经验总结。所谓炮车，是古代军队飞石击敌的战具，又叫抛车，如《新唐书·高丽传》："（李）勣列抛车，飞大石过三百步，所当辄溃。"苏轼《雪浪石》中"朅来城下作飞石，一炮惊落天骄魂"，也从炮车落想。而"炮车云"一词进入诗国，则又以苏轼为第一次。此后余人方稍稍效之，如张耒《自巴河至蕲阳口道中得二

诗，示仲达与秬同赋》之二："喜逢山色开眉黛，愁对江云起炮车。"王之道《次韵高守无隐苦热》："郁蒸还起炮车云，旱气方降雨未能。"这虽然只涉及一个词的运用，但也可见苏诗影响时人、沾溉后辈的力量了。

以上是对苏诗中的若干行业语所作的粗略考察，这些行业语有的已经进人社会一般语汇，被广泛运用；有的则较为偏僻，专业性很强；有的是流行于一定区域的方言。从使用的角度看，有些早被前代作家引入诗歌，苏轼发扬而光大之；多数则由苏轼首创人诗，从而为扩大我国文学语言的领域作出了贡献。这些行业语在苏诗中运用得十分贴切，并不使人有扞格晦涩之感，又可见苏轼提炼熔铸"街谈市语"的功力。有一点需要着重指出：这不单纯是一个语言运用的艺术技巧问题，同时还反映了苏轼丰富的生活经验和广博的社会阅历，因为人们的社会生活是文学（自然包括文学语言在内）的源泉。例如我们所举到的语例中，有些是属于舟人的行业语，这和苏轼大半生宦海奔波、老于道路的经历有关。苏轼《八月七日初人赣，过惶恐滩》："便合与官作水手，此生何止略知津。"他认为自己已经具备了做一名"水手"的资格，因而在他的诗作中成功地采用了一些"水手"的语言。总之，从广阔的社会生活中多方面地学习语言——这是苏诗可供我们借鉴的宝贵经验之一。

（原载四川文艺出版社 1986 年出版的《东坡研究论丛》）

《五灯会元》点校献疑三百例

标点古代白话语录体著作，难度较大。笔者近读《五灯会元》（中华书局 1984 年校点本），凡遇疑误之处，随手札记，约得六七百条。这里摘录其中三百例，以供该书再版修订时参考；或于此类语录体典籍的校点工作，亦不无借鉴之用。

(1)有莲花色比丘尼作念云："我是尼身，必居大僧后见佛。不如用神力变作转轮圣王，千子围绕。"最初见佛，果满其愿。(5 页)

"最初见佛"应移入引号内，盖此尼变作转轮圣王的目的，即在于"最初见佛"。"转轮圣王"的专名线亦应删去。

(2)下方经过四十二恒河沙国土，有罔明菩萨出此女人定。(5 页)

"恒河沙"为极多之数名，"沙"字不宜加专名线。

(3)商人乃叹曰："善哉！善哉！"世尊觉而不见。(10 页)

"世尊觉而不见"一句应移入引号内，为商人感叹之语，谓世尊虽不禅定与睡眠，却不见车过。

(4)生中天摩竭陀国婆罗门家。(11 页)

"中天"即中天竺，应加专名线。类似的地理概念，如"五天"即五天竺；"五印"即五印度，本书往往漏标专名线，皆应补加。"婆罗门"下的专名线则应删去。

(5)佛言："善来比丘，须发自除，袈裟着体，常于众中

称叹第一。"（11 页）

"善来比丘"下专名线删，标点作："善来，比丘！"佛言只此四字，"须发自除"以下乃作者叙述语，应移至引号外。"善来"为佛教表示欢迎之语，义净《南海寄归内法传》卷三："时大师在日，亲为教主，客苾刍至，自唱'善来'。又复西方寺众多为制法，凡见新来，无论客旧及弟子门人旧人，即须近前唱莎揭哆，译曰善来。"佛经载释迦牟尼化度弟子，往往一呼"善来"，即出现奇迹，如须发自落等等，此处亦其例也。

(6)昔阿私陀仙人授我《记》云："汝却后六劫，当遇同学，获无漏果。"（16 页）

"记"之书名号删。"记"是佛教所说的"预言"，释典及本书屡见。

(7)后值异见，王轻毁三宝。（41 页）

"王"字属上，"异见王"谓持异见之王，亦即不信佛法之王。此处"见"字下逗号亦宜删去。

(8)行水边，见一女子浣衣。揖曰："寄宿得否？"女曰："我有父兄，可往求之。"曰："诺，我即敢行。"女首肯之。（51 页）

"诺，我即敢行"当作"诺我，即敢行"。"诺我"谓答应我，故下接"女首肯之"，谓女已诺之也。

(9)县令张逊者，至山顶谒问："师有何徒弟？"（65 页）

"谒"下句绝。"顶谒"为词，而非"谒问"为词。"师"字亦应移至冒号前，是"问"的宾语。

(10)侍立次，有讲《华严》，僧问："真性缘起，其义云何？"（66 页）

"严"下逗号删，"讲《华严》僧"谓讲习《华严经》之义学僧，明其非禅僧也。

(11)师曰："传语却须问取。"曹溪崔赵公问："弟子今欲出家，得否？"（69 页）

"曹溪"为六祖慧能别号，与崔赵公不相干，当属上，作"传语却须问取曹溪"。"崔赵公"以下，则另叙一事矣。

(12)丰问曰："未审什么人搆得他语脉？"安曰："不知者，时号为破灶堕。"（77 页）

安语只有"不知者"一句，"时号为破灶堕"移至引号外。

(13)诸法无性性说，名第一义。（82 页）

当作"诸法无性性，说名第一义"，谓诸法无性之性，即名为第一义也。

(14) 据《论文》云："当知一切法，从本以来，离言说相，离名字相，离心缘相，毕竟平等，无有变异，唯有一心，故名真如。"（82 页）

"文"移出书名号。《论》指《大乘起信论》，引文见真谛译本，并非另有《论文》其书也。

(15)师曰："贫道去后，有侍者应真却知此事。"乞诏问之。（101 页）

这是慧忠国师应对代宗之语，"乞诏问之"应改入引号之内。

(16)祖曰："知识远来大艰辛，将本来否？若有本则合，识主试说看。"（102 页）

"识主"属上，"若有本则合识主"为一句。下文师曰："以无住为本，见即是主。"即试说"本"与"主"关系的答语。

(17)大士《心王铭》曰："观心空王，玄妙难测，无形无相。有大神力……心王亦尔，身内居停，面门出入，应物随情，自在无碍。所作皆成，了本识心。识心见佛，是心是佛。是佛是心，念念佛心。佛心念佛……"（118 页）

按《心王铭》是韵文，若如此标点，不但文意线索不清，韵

脚亦且隐晦。可标点为："观心空王，玄妙难测。无形无相，有大神力……心王亦尔，身内居停。面门出入，应物随情。自在无碍，所作皆成。了本识心，识心见佛。是心是佛，是佛是心。念念佛心，佛心念佛。"

(18)尝谓众曰："古圣修行，须凭苦节。吾今夏即衣楮，冬则扣冰而浴，故世人号为扣冰古佛。"(124 页)

末句为作者叙述语，应移出引号外。

(19)曰："毕竟如何?"曰："梅花腊月开天成。"戊子应闽主之召……(124 页)

"天成"为后唐明宗年号，应移出引号外，加专名线。"天成戊子"为天成三年(公元 928 年)。

(20)庞居士问："不昧本来人，请师高着眼。"师直下觑士曰："一等没弦琴，唯师弹得妙。"师直上觑，士礼拜。(129 页)

"师直下觑"为一句，加句号。盖"一等"二句为士语，若不于"觑"下点断，则似师语矣。

(21)祖振威一喝，师直得三日耳聋。自此雷音将震檀信。请于洪州新吴界，住大雄山以居处。(131 页)

"自此雷音将震"为一句。"檀信"是下句的主语，即"檀越信心"的省略，指佛教的施主和信徒。

(22)佛是无求人，求之即乖理。是无求理，求之即失。(134 页)

此处乃对语，当作"佛是无求人，求之即乖；理是无求理，求之即失"。

(23)如日月在空，不缘而照心，心如木石，念念如救头。然亦如香象渡河，截流而过，更无疑滞。(135 页)

上"心"字属下，"然"字属上，中二句作"心心如木石，

念念如救头然"。"然"同"燃","如救头然"比喻最最紧急之事,乃佛经习语,如《大乘本生心地观经》卷五:"勿贪世间,受五欲乐,精勤修习,未尝暂舍,如去顶石,如救头然。"

(24)纵然诵得十二《韦陀典》,只成憎上慢,却是谤佛,不是修行。(135页)校记:"憎,原作'僧',据《清藏》本、《续藏》本改。"

按"僧"字固非,"憎"字亦误,此字应是"增"字。"增上慢"为佛教术语,如《妙法莲华经·方便品》:"此辈罪根深重,及增上慢,未得谓得,未证谓证,有如是失,是以不住。"

(25)此三人不谬,为吾弟子。(137页)

此九字应作一句读,谓不枉为吾弟子。

(26)檗却问:"更有一人居何国土?"师曰:"可惜!"许师问黄檗……(139页)

"许师"下专名线删。"许"为语助词,属上。此数句作:"师曰:'可惜许!'师问黄檗"。

(27)陆大夫与师见人双,陆指骰子曰……(140页)

下句"陆"下专名线删,改入上句。"双陆"为词,是唐代盛行的一种博戏。

(28)莫就他觅,从前只是依他解发,言皆滞光不透脱,只为目前有物。(144页)

"发"属下,"滞"下逗,中数句作:"从前只是依他解,发言皆滞,光不透脱。"

(29)泉曰:"师兄吃茶了。"普愿未吃茶。(144页)

"普愿"句亦应移入引号之内。"泉"指南泉普愿禅师,此处的"普愿"即南泉自称。盖上文云:"师乃打翻茶铫",故南泉有此语,以责备"师"不顾他人也。

(30)曰:"与么,则依而行之。"师曰:"依而行之,且

致你甚处见我斩蛇?"(145页)

"致"字为"置"字音讹,"依而行之且置"为一句,谓"依而行之"的话姑且置而勿论。此类句式本书习见,如185页:"无路且置,和尚从何而入?"

(31)禅德可中,学道似地擎山,不知山之孤峻,如石含玉,不知玉之无瑕。(149页)

"禅德"乃称呼之语,应点断。"可中"为假设之词,见《诗词曲语辞汇释》卷一及《敦煌变文字义通释》第六篇,当与下文连读。

(32)无用处。师僧着得一千个,有什么益?(150页)

"无用处"是"师僧"的定语,不能隔断,句号删。

(33)仰曰:"若不恁么,争识得他后复有人问?"师曰:"某甲拟请和尚开堂得否?"(151页)

断句误,当作:"仰曰:'若不恁么,争识得他?'后复有人问师曰:'某甲拟请和尚开堂得否?'"

(34)祖曰:"我今日劳倦,不能为汝说,得问取智藏。"……师曰:"我今日头痛,不能为汝说,得问取海兄去。"(152页)

两处"得"字皆为用于动词之后的语助词,应属上,作"不能为汝说得"。

(35)后有一俗士问:"有天堂地狱否?"师曰:"有。"曰:"有佛法僧宝否?"师曰:"有。"更有多问,尽答言。有曰:"和尚恁么道莫错否?"(153页)

后数句当作"更有多问,尽答言'有'。曰:'和尚恁么道莫错否?'"

(36)梵语具云:"婆曷刺他悉陀。"中国翻云:"一切义成。"旧云:"悉达多,犹是讹略梵语也。"(156页)

末句当移至引号外，谓“悉达多”之音译为讹略梵语也。三处冒号皆可删。此处之音译、义译皆为释迦牟尼之名，各应加专名线。“婆”上误夺“萨”字。《大唐西域记》卷七于“萨婆曷剌他悉陀”下原注：“唐言一切义成。旧言悉达多，讹略也。”即是其证。

(37)上堂：“除却日明月暗，更说什么！即得珍重。”(162页)

“即得”属上，“更说什么即得”犹云“再说什么才好”，亦即无话可说之意。“珍重”则是禅师下堂时对大众表示祝愿的套语。

(38)师见人人上来师前道不审，乃谓众曰：“大众适来，声向什么处去也？”(167页)

“不审”加引号。“大众”下逗，乃称呼之语。“适来声向什么处去也”为一句，意谓刚才大众道“不审”的声音消失到什么地方去了？

(39)师曰：“汝却信得。”及问：“本分事如何体悉？”(174页)

“及”属上，“信得及”即信得过，711页有“诸人还信得及么”之语，即其证。

(40)直是妙德，空生也赞叹不及。(178页)

“妙德”为文殊师利之义译，“空生”为须菩提之义译，皆是佛之弟子，应加专名线。标点作：“直是妙德、空生也赞叹不及。”

(41)易复易即此，五蕴有真智。(187页)

当作：“易复易，即此五蕴有真智。”“易”是韵脚，与下文“智”、“二”、“地”相押。

(42)士谓之曰：“但愿空诸所有，慎无实诸所无。好住

世间，皆如影响。”言讫，枕于公膝而化。(187 页)

这里记载了庞居士向于頔诀别之语，其中“好住”为一句，乃唐人离别之际，去者向留者告别的习语。“世间皆如影响”为一句，谓人间万事皆虚幻不实也。

(43)师辞南泉，泉门送，提起师笠曰：“长老身材没量，大笠子太小生?”(189 页)

后二句当作：“长老身材没量大，笠子太小生!”“没量大”即这么大，含有强调及夸张的语气。

(44)若便恁么，会得犹较些子。若也形于笔墨，何有吾宗?(190 页)

“会得”属上，此二句作：“若便恁么会得，犹较些子。”“会得”即领会，“得”是用在动词后的语助词。803 页：“且道为汝说，答汝话，若向这里会，得有个入处。”“得”亦应属上，“会得”连文。

(45)汝欲作佛，但无许多颠倒攀缘、妄想恶觉、垢净众生之心，便是初心正觉佛，更向何处别讨所以安?在沩山三十来年，吃沩山饭，屙沩山屎，不学沩山禅。(191 页)

“安”下加专名线，“所以安”属下，中数句作“便是初心正觉佛，更向何处别讨?所以安在沩山三十来年”云云。这里的“安”是大安禅师自称。(本页上文“汝诸人总来就安”，“安”亦应加专名线。)

(46)济心语曰：“欲观前人，先观所使，便有抽钉拔楔之意。”(194 页)

末句乃作者叙述语，应移至引号外。

(47)及观《正宗记》，则有惟政、法正。然百丈第代，可数明教。但皆见其名不能辨而俱存也，今当以柳碑为正。(198 页)

"可数"属上。"明教"属下，加专名线，即宋释契嵩，赐号明教大师，《传法正宗记》即其所撰。此二句当作："然百丈第代可数，明教但皆见其名，不能辨而俱存也。"

(48)问："如何是宾中主?"师曰："山僧不问。"妇曰："如何是主中宾?"师曰："山僧无丈人。"(201 页)

"妇"字属上，"山僧不问妇"为一句，即山僧不娶妻之意("问"为求亲之义，参见拙文《敦煌变文语词校释商兑》"问"条，载《中国语文》1985 年第 4 期)，与下文"山僧无丈人"呼应。

(49)问："如何是西来意?"师下禅床立曰："莫只这个便是否?"师曰："老僧未有语在。"(204 页)

"师下禅床立"为一句，下加句号。盖"莫只"句乃问者之语，若依原断句读，则为师语，事实上师并无言语，故下文师曰"老僧未有语在"。

(50)问："和尚姓什么?"师曰："常州。"有问："甲子多少?"师曰："苏州。"有问："十二时中如何用心?"(206 页)

两处"有"皆应属上，作"常州有"、"苏州有"。这个"有"字是语助词，不为义，类似用例如 449 页："玩月次，乃曰：'云动有，雨去有?'"

(51)月又问："如何是陀罗尼?"师指禅床右边曰："这个，师僧却诵得。"曰："别还有人诵得么?"师又指禅床左边曰："这个，师僧亦诵得。"(209 页)

两处"这个"下逗号皆应删去。师意盖取拟人之法，分别以"这个师僧"称呼禅床右边、禅床左边也。

(52)师劈胸与一踏。山曰："囫直下似个大虫。"(210 页)

"囫"是叹词，应点断。如 373 页："龙牙问：'学人仗镆铘

剑拟取师头时如何?’师引颈近前，曰：‘困。’”

(53)此乃天王悟事丘玄素，具载碑中。(214页)

标点、断句皆误，应作：“此乃天王悟事，丘玄素具载碑中。”丘玄素所撰《天王道悟禅师碑》具载于本书卷七《天皇道悟禅师》章按语中。

(54)山曰：“大德作什么来?”师曰：“介胄全具。”山曰：“尽卸了来，与大德相见。”师曰：“卸了也。”山咄曰：“贼！尚未打，卸作什么?”(228页)

“贼”下叹号删。盖禅宗话头有“贼来须打，客来须看”之语，此处“贼尚未打”即由“贼来须打”衍变而来。

(55)和尚恐某甲不实邪?(231页)校记：“邪，原作‘那’，据续藏本改。”

按原本“那”字不误，“那”是疑问语气词，本书习见，如260页：“曰：‘虽在彼中，且不曾上他食堂。’师曰：‘口喝东南风那。’”448页：“师曰：‘汝实不会那!’曰：‘学人实不会。’”“那”下皆应改问号。304页：“你不肯我，那但装香来。”亦应以“那”属上，作：“你不肯我那?”

(56)师弹指一声，曰：“会么?”曰：“不会。”师曰：“上来！讲赞无限胜因。……”(233页)

“上来”下叹号删。此处“上来”为以上之义，“上来讲赞无限胜因”谓以上讲赞了无限胜因，盖以“弹指一声”为讲赞之妙音也。

(57)问僧：“近离甚处?”曰：“河北。”师曰：“彼中有赵州，和尚你曾到否?”(234页)

“和尚”属上，本书卷四有《赵州从谂禅师》章，即此处之赵州和尚也。

(58)师问：“西院此一片地，堪着什么物?”院曰：“好

着个无相佛。”（235 页）

“西院”应移出引号外，是“问”的宾语，加专名线（下文“院”亦加专名线）。本页上文有“西院礼拜安和尚去”之语，故以“西院”称呼安和尚。本书卷四有《长庆大安禅师》章，即此人也。

(59)师曰：“慈云普润无边刹，枯树无华，争奈何长生？”问：“混沌未分时含生何来？”（240 页）

师语乃七言二句，作：“慈云普润无边刹，枯树无华争奈何？”“长生”移至引号外，加专名线，是“问”的主语。本书卷七有《长生皎然禅师》章，即此人也。

(60)师领众出，见露柱，乃合掌曰：“不审世尊。”僧曰：“和尚是露柱。”（244 页）

“和尚”是称呼之语，当点断。僧意谓这不是世尊，而是露柱，非谓和尚即是露柱也。

(61)若不悟，又道用一指头挥不尽。（251 页）

“挥”字为“禅”字的形讹，本页上文正云：“吾得天龙一指头禅，受用不尽。”

(62)师曰：“子何方来？”迁曰：“曹溪。”师曰：“将得什么来？”曰：“未到曹溪亦不失。”师曰：“若恁么用，去曹溪作什么？”（253 页）

末二句当作：“若恁么，用去曹溪作什么？”意谓不须去曹溪也。“用”即需要之义，如 407 页：“既是觉师姑，用来作么？”亦谓不须来也。

(63)迁曰：“书亦不通，信亦不达。去日蒙和尚许个锄斧子，只今便请师垂一足。”迁便礼拜，寻辞往南岳。（254 页）

迁语至“请”字已完，“只今便请”谓现在就要。“请”表示求取，有恭敬之意，如云请佛像、请香烛等。“师垂一足”移出

引号外，盖师即以这个动作充作“锄斧子”，交付给迁也。

(64)师乃指一橛柴曰：“马师何似这个？”僧无对。却回举似马祖，祖曰：“汝见橛柴大小。”曰：“没量大。”祖曰：“汝甚有力。”僧曰：“何也？”祖曰：“汝从南岳负一橛柴来，岂不是有力？”(256页)

以上小字注文，与正文一气贯注，其实并非注文，当改为大字正文。

(65)师曰：“汝与我擎钵盂去。”曰：“和尚无手，来多少时。”(258页)

后二句作一句读，句末改问号，意谓：和尚自从无手以来已经多少时候了？

(66)园头栽菜次，师曰：“栽即不障，汝栽莫教根生。”(258页)

师语当作：“栽即不障汝栽，莫教根生。”

(67)切须防禁，莫教振触。(259页)

“振”为“振”之形讹。《广韵》下平声十二庚：“振，振触。”《大庄严论经》卷十五：“草头有酒滴，尚不敢振触。”

(68)问僧：“见说汝解筭，是否？”曰：“不敢。”师曰：“汝试筭，老僧看。”(260页)

“汝试筭老僧看”作一句读。这里的“筭”指的是算命，故小字注文有“请和尚生月”之语，亦如俗间算命须知生辰八字也。“老僧”是“筭”的宾语，不能隔断。“看”是语助词，表示尝试的语气。

(69)师曰：“这汉犹少教诏在。”僧却回曰：“有一人不从，人得不受教诏，不落阶级，师还许么？”(266页)

僧语当作“有一人不从人得，不受教诏，不落阶级”云云，包含了三个结构相似的并列谓语。

(70)恁么说话，某甲即得外人闻之，要且不好。(266 页)

"得"下加分号，"某甲即得"意谓我听见了尚不打紧，以与下文外人闻之不好相对照。

(71)师曰："大好不见，有人。"便打。(268 页)

师语作一句读。"大好不见有人"犹云"好一个不见有人"，是揭露对方自相矛盾的语气。

(72)有施主施裩，药山提起示众曰："法身还具四大也无？"有人道："得与他一腰裩。"(272 页)

此处为一人之语，误断为两人之语。当作："药山提起示众曰：'法身还具四大也无？有人道得，与他一腰裩。'"意谓有人能回答这个问题，便把此裩送他。

(73)沩问："承闻长老在药山弄师子，是否？"师曰："是。"曰："长弄有置时。"师曰："要弄即弄，要置即置。"(273 页)

"长弄有置时"应标点为"长弄？有置时？"谓是长弄不止呢，抑或是有弃置之时。类似的语例如 782 页："问僧：'甚处去来？'曰：'制鞋来。'师曰：'自解依他。'曰：'依他。'"其中"自解依他"亦应标点为"自解？依他？"盖亦选择问句也。

(74)升座次，有道士出众从东过西，一僧从西过东。师曰："适来道士却有见处。"师僧未在，士出作礼曰："谢师接引。"(283 页)

"师僧未在"亦为师语，当移入引号内，谓师僧尚未有见处，非谓师僧已离去也。"在"为语助词，"未在"之语本书习见，如 665 页："僧便喝，师曰：'未在。'"848 页："僧珍重，便出。师曰：'未在。'"

(75)僧举以石霜。(290 页)

"以"字为"似"字之讹。这个"似"字是介词，相当于

"给"，本页下文即有"者回举似师"之语。

(76)曰:"觌面相呈时如何?"师曰:"分付与典座，自余逗机方便，靡徇时情，逆顺卷舒，语超格量。"(296页)

师语只有"分付与典座"一句。"自余"以下是作者对师的机锋之语所加的综合评述，应移至引号外。

(77)一日赵州和尚至桐城县，师亦出山，途中相遇。乃逆而问曰："莫是投子山主么?"师曰："茶盐钱布施我，州先归庵中坐。"师后携一瓶油归。(297页)

师语只有"茶盐钱布施我"一句，"州先归庵中坐"移出引号之外。

(78)师曰："还逢见鱼鳖么?"曰："往往遇之。"师曰："遇时作么生?"韶曰："咄，缩头去!"师大笑。(301页)

后数句当作："韶曰：'咄!'缩头去。师大笑。""缩头去"是韶国师的动作，与"咄"配合，尤见滑稽。

(79)师曰："先师道：休去、歇去，冷湫湫地去，一念万年去，寒灰枯木去，古庙香炉去，一条白练去，其余则不。"问："如何是一条白练去?"(304页)

这是一人的话，误断为两人的话。中部"一条白练去"下改句号，以下的文字应为："其余则不问，如何是一条白练去?"谓于先师所云"休去，歇去"等等之中，别的都不问，单问"一条白练去"也。

(80)坐脱立亡，即不无先师意，未梦见在。(304页)

断句应作："坐脱立亡即不无，先师意未梦见在。"意谓虽有坐脱立亡之事，仍于先师意毫无领悟。317页："截断天下人舌头，即不无阇黎，争教无舌人解语?"亦应以"即不无"属上，"阇黎"属下，作："截断天下人舌头即不无，阇黎争教无舌人解语?"

(81)一笔丹青为什么貌志公真不得？（306 页）校记："貌，原误作'邈'，今改。以下'邈'字均改作'貌'字。"

按"邈"与"貌"同，描画之义，即今"描"字，不必改字。如《祖堂集》卷十五《盘山和尚》："师临迁化时，谓众云：'还有人邈得吾真摩？若有人邈得吾真，呈似老僧看。'众皆将写真呈似和尚。"

(82)道即太煞，道只道得八成。（308 页）

当作："道即太煞道，只道得八成。"274 页亦有"道也太煞道，只道得八成"之语，可为证也。

(83)师曰："是谁？"王曰："道正。"师曰："不是。其道若正，合对得臣僧。此只是个无主孤魂，因兹道士更不纷纭。"（308 页）

"道正"为道教职任，犹如"僧正"，并非人名，专名线删。又末句应移出引号之外，乃作者叙述这场辩论的结果，谓道士从此哑口也。

(84)问："如何是玄妙？"师曰："未问已前。"（310 页）校记："问，原作'间'，据清藏本、续藏本改。"

按原本"间"字是，师意谓玄妙之事，不可言说，方一出口发问，即非玄妙也。

(85)有四种人：一人说，过佛祖一步行不得。一人行过佛祖，一句说不得。一人说得行得。一人说不得，行不得。（313 页）

第一种人应是："一人说过佛祖，一步行不得。"

(86)后居兰若，曰："金刚台，誓不立门徒。"(314 页)

"兰若"为僧人居处的泛称，专名线删。"金刚台"是兰若的名称，这段文字应为："后居兰若曰金刚台，誓不立门徒。"

(87)即穴岩下为泉，曰："此泉为然日多众之设，今号

龙湖。”（316 页）

“今号龙湖”移出引号外，“今”指作者撰写此书之时，而穴岩为泉的当时固未有此名也

(88)山乃修书，令僧驰往。师接得便坐，却再展手索，僧无对。(317 页)

“却”属上，“坐却”谓将书置于臀下，而坐于其上。“却”是用在动词后的语助词。

(89)问：“龙机不吐雾，滋益事如何?”(318 页)

此处并非五言二句，“龙机”以下当作一气读，谓：龙虽不吐云，自有雾滋益，此事如何?

(90)鹭倚雪巢犹可辨，乌投漆笠事难分。(319 页) 校记：“笠，原误作‘立’，今改。”

按原文“立”字是．“巢”与“立”皆为动词

(91)诫主事曰：“出家之法，长物不留。播种之时，切宜减省。缔构之务，悉从废停。流光迅速，大道玄深。苟或因循，曷由体悟? 虽激励恳切，众以为常，略不相儆。”(321 页)

此段言元安禅师以减省诫勖众僧，而众僧略不相儆．师语至“曷由体悟”已完，“虽激励恳切”以下移出引号之外。

(92)因有人请灌顶三藏，供养数座讫，师乃就彼位坐。(325 页)

“灌顶三藏”加书名号，谓《灌顶部》，即密教之经典。“供养”属上、此句作“因有人请《灌顶三藏》供养”。

(93)承教有言如化人，烦恼如石女儿，此理如何? (329 页)

当作：“承教有言，如化人烦恼，如石女儿，此理如何?”“化人烦恼”及“石女儿”皆指子虚乌有之事．

(94)尝经凤林深谷，然睹珍宝发现，同侣相顾，意将取

之。师曰："古人鉏园，触黄金若瓦砾。待吾昔覆顶，须此供四方。"僧言讫舍去（329页）

末句"僧"字属上。"待吾昔覆顶，须此供四方僧"，谓他日我若结茅住庵，将凭此珍宝供养四方往来僧徒之费。

(95)承闻南方有一剑，话如何是一剑？(338页)

"话"属上，"一剑话"即关于"一剑"的话头。

(96)卞和到处，荆山秀玉印，从他天子传时如何？(348页)

断句当作："卞和到处荆山秀，玉印从他天子传时如何？"

(97)曰："我乃东林远法师之弟，名慧持，因游峨眉，入定于树。""远法师无恙否？"(354页)

此乃一人之语，误标为两人之语。盖慧持于东晋时入定，七百余年后方始出定，因问"远法师无恙否"，以见其入定后不知时移世换也

(98)论及宗门中事，教令看。僧问法灯："百尺竿头，如何进步？"灯云："恶。"凡三年。(355页)

"看"下句号删。盖"僧问法灯：'百尺竿头，如何进步？'灯云：'恶。'"数句是"看"的宾语，谓教令看这一公案，共看了三年。

(99)师乃白云端和尚得度师。(355页)

当于"白云"、"端和尚"下分别加专名线，本书卷十九有《白云守端禅师》章，即此人也

(100)公期和尚，因往罗汉路，逢一骑牛公子，师问："罗汉路向什么处去？"(356页)

"路"下专名线皆应删，二三句作："因往罗汉，路逢一骑牛公子。"类似的误标还有366页："昔有一僧去覆船路，逢一卖盐翁。僧问：'覆船路向什么处去？'""路"下专名线亦应删，一二句作："昔有一僧去覆船，路逢一卖盐翁。"367页："昔有一僧

参米胡路，逢一婆住庵。”应亦作：“昔有一僧参米胡，路逢一婆住庵。”

(101)双溪布衲如禅师，因嵩禅师戏，以诗悼之曰……(357 页)

“戏”下逗号删。原文谓嵩禅师以诗戏悼如禅师，若加逗号，则似如禅师悼嵩禅师矣，非是。

(102)本嵩律师，因无为居士杨杰请，问：“宣律师所讲毗尼性体。”师以偈答曰……(361 页)

“请问”为词，不能隔断。“问”下冒号引号皆删。“宣律师”加专名线，指唐代律学高僧道宣。中数句连读，作“因无为居士杨杰请问宣律师所讲毗尼性体”，言本嵩律师所以作偈的因由。

(103)无刹不现身圣像，为什么不去高丽国？(363 页)

“圣像”属下，是下句的主语。二句言既然观音菩萨一切国土普皆现身，何以圣像独不去高丽国耶？

(104)藏问：“你平生修何业？”僧曰：“念《法华经》。”曰：“止！止！不须说，我法妙难思。为是说是不说？”(364 页)

“止”下叹号删，“止止不须说，我法妙难思”乃《妙法莲华经·方便品》偈文，宜加引号。“为是说是不说”亦宜断作“为是说？是不说？”盖选择问句也。

(105)洪州太守宋令公，一日大宁寺僧陈，乞请第二座开堂。(365 页)

“乞”属上，“陈乞”为词。

(106)昔有道流，在佛殿前背佛而坐。僧曰：“道士莫背佛。”道流曰：“大德，本教中道，佛身充满于法界，向什么处坐得。”(365 页)

“大德”并非称呼之语，而是“本教”的定语，应连下作“大德本教中道”，谓你所奉佛教中如是说。若于“大德”下逗，

则“本教”应是道流自称所奉之道教，岂非甚谬？最后的句号改问号。

(107)唐闻人归登，撰南岳让禅师碑。(370页)

此人姓名为“闻人归登”，“闻人”乃复姓，非谓名人也。

(108)只如岩头出世，有何言教？过于德山便恁么道？(373页)

后两句作“有何言教过于德山，便恁么道？”盖上文有岩头称德山“于唱教门中，犹较些子”的话，故此处谓岩头既无言教过于德山，岂能如此贬低德山乎？

(109)师曰：“只如适来左边一圆相作么生？”曰：“是有句。”师曰：“右边圆相，聻。”曰：“是无句。”(378页)

“聻”连上读，下改问号，作：“右边圆相聻？”这个“聻”相当于疑问语气词“呢”，说见钱钟书《管锥编》675页。本书屡见此字，多有误标者，皆应改正。如520页：“丈曰：‘汝拨炉中有火否？’师拨之曰：‘无火。’丈躬起深拨得少火，举以示之曰：‘汝道无这个，聻’”亦应作：“汝道无，这个聻？”

(110)当时在德山斫木，因缘作么生？(387页)

当作一句读。“当时在德山斫木因缘”即指上文瓦棺和尚与德山斫木时问答机锋事。

(111)每自唤主人公，复应诺，乃曰：“惺惺着他后，莫受人谩。”(338页)

后两句应作：“惺惺着！他后莫受人谩。”“着”是祈使语气词，“他后”即以后之义。这是自我勉励的话，意思是：放清醒些，以后切莫受人的骗。

(112)福曰：“汝向罗山道：保福秋间上府朝觐，大王置四十个问头问和尚，忽若一句不相当，莫言不道。”(389页)

“大王”属上，是“朝觐”的宾语，而不是下句的主语。“置

四十个问头问和尚”的是保福，而不是大王。

(113)却回向侍者道：“我今日作得一解，险入地狱，如箭射者。”曰：“喜得和尚再复人身。”(396 页)

“险入地狱如箭射”为一句，乃禅宗习语，如 1337 页：“若作棒会，入地狱如箭射。若不作棒会，入地狱如箭射。”“者”移出引号外，为“曰”的主语，即“侍者”的省略。

(114)我如今恁么方便助汝，犹尚不能搆得。可中纯举宗乘是，汝向什么处安措？(397 页)

“是”属下，“是汝”就是“汝”。这个“是”字是口语中用在人称代词前的语助词，不为义，如《敦煌变文集·庐山远公话》：“是他道安是国内高僧，汝须子细思量。”

(115)长庆来，师问：“除却药忌作么生？”道庆曰：“放憨作么！”(399 页)

“道”属上，专名线删，师语作：“除却药忌，作么生道？”“庆”即长庆之略称，并非另有“道庆”其人也。

(116)净洁打叠了也，却近前问我觅我，劈脊与你一棒。(403 页)

后两句应作：“却近前问我觅，我劈脊与你一棒。”“问我觅”就是向我觅。

(117)保福抛却壳向什么处去也？(404 页)

此句殊费解，倘以下行开头的“漏子”移入此行开头的“向”字上，作“保福抛却壳漏子向什么处去也”，则文意豁然矣。“壳漏子”指躯体，乃禅师习语。盖此处误脱两字，而阑入于彼也。类似之例如 403 页：“问：‘如何是不隔毫端底事？’师曰：‘当不当。’‘如何得不疑不惑去。’”亦应以下行首字“曰”移入此行开头“如何得不疑不惑去”之上，问答线索方始分明。又 1255 页：“古人道，栅栗横担不濡人。”亦不可解，倘以此行

首字“潺”与下行首字“顾”互换，此处作“榔栗横担不顾人”，彼处作“卧听水潺潺”，则各得其所矣。以上舛误乃由排校疏忽所致，这里特为拈出者，一以解读者之疑惑，二以明排校质量之不宜轻忽也

(118)师问罗山：“僧问岩头：‘浩浩尘中如何辨主？’头曰：‘铜沙锣里满盛油，意作么生？’”(407页)

“意作么生”移出单引号之外，此非岩头语，而是师问罗山语。

(119)南泉在日，亦有人举要，且不识南泉，即今莫有识南泉者么？(409页)

中二句作：“亦有人举，要且不识南泉”“要且”是转折连词，如734页：“岩头和尚用三文钱索得个妻，只解捞虾摝蚬，要且不解生男育女。”又814页：“良公虽解发箭，要且未中的。”

(120)师曰：“淮南小儿入寺问是什么，即俊鹰俊鹞趁不及。”(412页)

这是两人之语，误断作一人之语　应作：“师曰：‘淮南小儿入寺。’问：‘是什么即俊鹰俊鹞趁不及？’”

(121)问：“金屑虽贵，眼里着不得时如何？”师曰：“着不得，还着得么？”僧礼拜。师曰：“深。”沙神问：“菩提树下度众生，如何是菩提树？”(412页)

这段话中有两处可议。“着不得，还着得么？”当作“着不得还着，得么？”谓明知着不得还要硬着，行吗？又“师曰：‘深。’沙神问”云云应作“师曰：‘深沙神。’问”云云　深沙神为佛教的凶猛之神，五代何光远《鉴诫录》卷十攻杂咏载陈裕《咏深沙》诗云：“瞋眉努目强乱嗔，使作阎浮有力神。祸福岂由泥捏汉，烧香供养弄蛇人。”本书亦屡见“深沙”字样，如1023页“深沙努眼睛”、1195页“深沙神恶发”，皆应补标专名线。

(122)云曰："浙中米作么价？"师曰："若不是道慭洎作米价会，却问如何是灵源一直道。"(415页)

断句应作："……师曰：'若不是道慭，洎作米价会却。'问：'如何是灵源一直道？'"意谓如果不是问着我（道慭），会把你的话当作真的询问米价来领会。以下"如何是灵源一直道"，则另起一问。

(123)曰："请师指示。"师曰："过也问，正则不问，请师旁指。"(420页)

断句、标点皆误，应作："……师曰：'过也。'问：'正则不问，请师旁指。'""过也"为禅师问答习语，如428页："问：'如何是佛法最亲切处？'师曰：'过也。'"436页："问：'如何是金轮一只箭？'师曰：'过也。'"583页："天龙拟进语，师曰：'过也。'"

(124)恁么则优昙华拆，曲为今时向上宗风，如何垂示？(430页)

"拆"字为"坼"字之讹。断句应作："恁么即优昙华坼，曲为今时，向上宗风，如何垂示？"470页："师登宝座，曲为今时四众攀瞻，请师接引。"亦应于"时"字下逗，句式与此处相似。

(125)明日却上礼拜曰："某甲昨日触忤和尚。"峰曰："知是般事。"便休峰一日见师，乃指日示之。(433页)

"便休"属上。"知是般事便休"，谓知道触忤了我就算了，是表示谅解的话。

(126)师曰："落照机前，异师颂石巩接。"三平曰："解擘当胸箭，因何只半人？为从途路晓，所以不全身。"(445页)

"石巩"加专名线，本书卷三有《石巩慧藏禅师》章，即此人也。"异"属上，师语只有"落照机前异"一句。"师颂石巩接"移出引号外，与"三平曰"连读。这段文字应作"师曰：

'落照机前异。' 师颂石巩接三平曰" 云云。

(127)觌面分付，不待文宣。(446 页)

"文宣" 下专名线删。"不待文宣" 即禅宗 "离文字相" 之旨，非谓文宣王 (孔丘) 也。

(128)天成三年秋，复届阆城旧址，遍游近城梵宇，已乃示寂。(450 页) 校记："址，原误作 '止'，今改。"

按原文 "止" 不必改，"旧止" 即旧曾居止之处。又末句 "已" 字属上。

(129)问："不涉唇锋，乞师指示。" 师曰："不涉唇锋。" 问："将来?" (452 页)

"师曰" 以下乃一人之语，应作 "不涉唇锋问将来"。盖问者要求师 "不涉唇锋" 地指示，而师亦要求问者 "不涉唇锋" 地发问也。

(130)问："如何是思大口?" (452 页)

此处及 1023 页 "思大鼻孔长多少" 之 "思大"，皆应加专名线，指梁、陈之际的高僧慧思，人称 "思大禅师"。

(131)乃问："鼓山卧龙法席，孰当其任?" "鼓山举城下，宿德具道眼者十有二人，皆堪出世。" (452 页)

断句、标点均误。上 "鼓山" 应移出引号外，下 "鼓山" 以下乃作者叙述语，引号删。这段话作："乃问鼓山：'卧龙法席，孰当其任?' 鼓山举城下宿德具道眼者十有二人，皆堪出世。"

(132)汝诸人得恁么钝，看他古人一两个得恁么快，才见便负将去也，较些子若有此个人，非但四事供养，便以琉璃为地，白银为壁，亦未为贵。(458 页)

中数句断句应作 "才见便负将去，也较些子。若有此个人" 云云。

(133)曰："有恁么来皆不丈夫，只如不恁么来，还有绍

继宗风分也无？”师曰：“出。两头致一问来！”（462 页）

“出”当连下读，“出两头”指超脱上文“恁么来”与“不恁么来”两端也。

（134）只如当人分上，以一毛端上有无量诸佛转大法轮于一尘中，现宝王刹。（464 页）

“轮”下逗，“于一尘中”属下，作“以一毛端上有无量诸佛转大法轮，于一尘中现宝王刹”，“一毛端”及“一尘”皆言极微细也。

（135）既恁么道，不得向兄弟前合作么生道？（465 页）

“不得”属上，“既恁么道不得”就是既然不能这么说。

（136）尉问：“漳南和尚近日还为人也无？”师曰：“若道为人，即屈着和尚。若道不为人，又屈着太尉来问请。”太尉曰：“道取一句。”尉曰：“待铁牛能啮草，木马解含烟。”（471 页）校记：“清藏本、续藏本无‘请’字。”

按这个“请”字不能没有，但应移出引号外，作“请太尉曰”。“道取一句”是师请太尉发言的话，若无“请”字，或以“请”字属上，与“问”连文，则“道取一句”便成了太尉的话，非是。

（137）尘埋床下复，风动架上巾。（474 页）

“复”（復）当作“複”，字亦作“襆”、“幞”，今写作“袱”。

（138）良久乃曰：“大众向后到处遇道伴，作么生举似？他若有人举得，试对众举看。”（474 页）

“大众”下逗。“他”属上，“举似他”就是向他举示。514 页：“诸上座，他日后时到处，有人问着今日事，且作么生举似？他若也举得……”“他”亦应属上，与此处相同。

（139）上堂，久立，“大众更待什么……”（476 页）

“上堂”下改冒号，“久立”移入引号内。这个“久立”是禅

师劳问大众之语，非谓禅师本人久立也。类似之误，如506页："上堂：'……若也鉴不出，落地作金声。'无事久立。""无事久立"亦为禅师下堂时劳问大众的习语，应移入引号内。又561页："师曰：'大众。'久立乃曰……""久立"亦应移入引号内。

(140)恁么则人天不谬殷勤，请顿使凡心作佛心。(479页)

"请"属上，"人天"以下乃七言二句。

(141)明年，兴意师长，往启龛视之，素发披肩，胸臆尚暖。徐自定起，了无异容。(486页)

"往"属上，"长往"谓死。上文言仪晏禅师于石龛入定，已越一年，故此云慧兴意其已死，乃启龛视之也。

(142)禅之与道，拈向一边着。佛之与祖是什么？破草鞋恁么告报，莫屈着诸人么？(488页)

"破草鞋"属上，后数句作："佛之与祖，是什么破草鞋！恁么告报，莫屈着诸人么？"

(143)上堂："直是不遇梁朝安国，也谩人不过。珍重！"(488页)

"梁朝"下逗，"不遇梁朝"用禅宗初祖达磨不契于梁武帝事。"安国"属下，即安国从贵禅师自称。

(144)后修山主问讯地藏，乃曰："某甲百劫千生，曾与和尚违背来此者，又值和尚不安。"(501页)

"此者"属下，"某甲"以下数句是说，我百劫千生与你因缘相违，这次相见又恰逢你身体不适。

(145)问："僧甚处来？"曰："翠岩。"师曰："翠岩有何言句示徒？"曰："寻常道，出门逢弥勒，入门见释迦。"师曰："与么道，又争得曰和尚又如何？"(503页)

开头的"僧"应移出引号外，是"问"的宾语。禅师对面称呼地位较低的僧徒，例言"阇黎"，而"僧"则是作者的叙述之

语。类似的语例本书不下数十处，皆应改正。又后数句当标为两人对话："师曰：'与么道，又争得？'曰：'和尚又如何？'""又争得"亦禅师习语，如561页："恁么会又争得？"814页："不恁么又争得？"

(146)古人道不从请益得祖师，为什么道谁得作佛？(510页)

"祖师"属下，是下句的主语。

(147)师曰："子信了不立，不信不立？"仰曰："只是慧寂更信阿谁？"(522页)

仰山语当于"寂"下逗。"慧寂"即仰山自称，原文谓只信自己，不信他人。若作一句读，则是自己不知当信何人之意，非也。

(148)虽然，如此仁义道中与和尚提瓶挈水，亦是本分事。(523页)

"如此"属上。

(149)问："如何是百丈真？"师下禅床，叉手立曰："如何是和尚真？"师却坐。(524页)

"叉手立"下加句号。盖两处问话皆是僧语，若无句号，则下一问话似为师语，非是。

(150)后普请般柴，仰山见二禅客歇将一橛柴，问曰："还道得么？"(525页)

"歇"下逗，"将一橛柴"与下文"问曰"连读，谓仰山拿着一橛柴问二禅客。

(151)云居膺代曰："师无异号资福宝。"曰："当时但作此……相拓呈之，新罗和尚作此……相拓呈之。"又曰："同道者方知芭蕉彻作此……相拓呈之。"(526页)

这段文字标点混乱颇甚，当改为："云居膺代曰：'师无异

号。'资福宝山：'当时但作此……相拓呈之。'新罗和尚作此……相拓呈之，又曰：'同道者方知。'芭蕉彻作此……相拓呈之。"

又自"云居膺代曰"至下文"如何道得出常流"约一百字，乃是所谓"代语"，原文应是小字夹注，误窜入正文，当回改为小字注文。

(152)师在沩山，为直岁作务归。(528页)

"岁"下逗。"直岁"为寺院僧职，掌一岁之作务。

(153)不奈船何？打破戽斗。(528页)

问号改逗号，此二句即迁怒于弱者之意。

(154)索唤则有交易，不索唤则无我。若说禅宗，身边要一人相伴亦无，岂况有五百七百众邪？(532页)

第二句于"无"字下断，"无"即无交易，承前省略了"交易"二字。"我"属下，是"若说"的主语。

(155)师曰："慧寂有验处，但见僧来便竖起拂子，问伊诸方还说这个不说？"又曰："这个且置，诸方老宿意作么生？"(532页)

这是一段话，"又曰"前后的引号和冒号删去。盖慧寂的验处包括两问，先问诸方还说这个不说，再问诸方老宿意作么生也。

(156)其有根微智劣，若不安禅静虑，到这里总须茫然。(535页)

"茫然"费解，当是"茫然"之误。

(157)曰："除却这个，别更有意也无？"师曰："别有别无，即不堪也。"(536页)

师语当作"别有，别无即不堪也"。"别有"是肯定"有"，"别无"句是否定"无"，盖从正反两面作答也。

(158)师曰："和尚近日有何言句？"曰："有。"僧问："如何是西来意？"和尚竖起拂子。(538页)

此段只是一问一答，当作：师曰："和尚近日有何言句？"曰："有僧问：'如何是西来意？'和尚竖起拂子。"

(159)问："如何是长师？"曰："千圣不能量。"曰："如何是短师？"曰："蟭螟眼里着不满。"(539页)

两处"师"字皆应移至引号外，作"师曰"。"长"与"量"，"短"与"满"押韵。

(160)师乃唤维那打钟，着大禅佛骤步而去。(541页)

"着"属上，表祈使、命令语气。此段应作："师乃唤维那：'打钟着！'大禅佛骤步而去。"

(161)因荒乱魁帅入山，执刃而问："和尚有甚财宝？"师曰："僧家之宝，非君所宜。"魁曰："是何宝？"师震声一喝，魁不悟，以刀加之。(542页)

此处"魁帅"及"魁"，泛谓首领，并非人名，专名线删。

(162)曰："如何是文殊师？"师竖起拂子。僧曰："莫只这便是么？"师放下拂子，叉手问："如何是妙用一句？"(543页)

"叉手"下加句号。以下的"问"的主语是僧，而不是师。

(163)师睹日色稍晚，遂问翁："拟投一宿得否？"翁曰："汝有执心，在不得宿。"(545页)

"在"是语助词，属上，"汝有执心在"为句。

(164)师应喏喏，即前迈寻，属双峰示寂，师乃继续住持。(549页)

"寻"属下。"寻属双峰示寂"谓不久适逢双峰去世。

(165)汝若将去，前凶后不言。(551页)

"言"字是"吉"字的形讹

(166)时庐陵安福县宰建应国禅苑迎师，聚徒本道，上闻赐名清化

断句误，应作："时庐陵安福县宰建应国禅苑，迎师聚徒，本道上闻，赐名清化。""本道上闻"谓本地方上奏朝廷，"道"是行政区划名。

(167)出家人但随时及节，便得寒即寒，热即热。(563页)

"便得"属上，"出家人但随时及节便得"，谓出家人只要随顺时令季节就行。

(168)有一片言语唤作《参同契》，末上云："竺土大仙心，无过此语也。中间也只随时说话"(563页)

所引《参同契》语只有"竺土大仙心"一句，"无过此语也"以下是对《参同契》的评论，应移出引号之外。按"末上"为最初之义，《景德传灯录》卷三十载南岳石头和尚《参同契》首句正作"竺土大仙心"。

(169)曰："和尚且置得数。"师不肯，自别云："和尚今日似减，因开井被沙塞却泉眼。"(565页)

自别语只有"和尚今日似减"一句，"因开井被沙塞却泉眼"另叙一事，移出引号外。

(170)师缘被于金陵，三坐大道场，朝夕演旨时，诸方丛林，咸遵风化。(565页)

"朝夕演旨"为一句，"时"属下。

(171)汝向后当为国王所师致。祖道光大，吾不如也(567页)

"师"下逗，"致"属下，致使之义。

(172)上座岂是今日得会一，则明日又不会也。(567页)

"则"属上，"一则"谓禅宗的一条话头，如574页："应须彻底明达始得，不是问一则语，记一转话，巧作道理。"

(173)师后于般若寺开堂说法，十二会上堂：……(569页)

“十二会”属上，下加句号。“说法十二会”言说法次数之多，共十二个会期。

(174)上堂，举古者道：“吾有一言，天上人间若人不会，绿水青山，且作么生是一言底道理？……”(573页)

“间”下逗，“言”、“间”、“山”为韵。古者所道只有这四句韵语，“且作么生”以下是对古者语的评论。参照本书标点惯例，此处应作：上堂，举：“古者道：‘吾有一言，天上人间，若人不会，绿水青山。’且作么生是一言底道理？……”按类似的语例本书还有一些，似皆应据此改正。

(175)开宝四年辛未，华顶西峰忽摧，声震一山。(575页)

“华”下专名线应连“顶”字，“华顶”是天台山最高峰，非谓华山之顶也。1223页“华顶月笼招手石”，“华顶”亦应加专名线。

(176)实谓只个住山，宁有意向来？成佛亦无心。(579页)

“宁有意”属上，“向来”属下，作：“实谓只个住山宁有意？向来成佛亦无心。”

(177)问：“如何是学人自己？”师曰：“特地伸。”问：“是什么意？”(583页)

“师曰”以下乃一人之语，应作：“师曰：‘特地伸问，是什么意？’”

(178)天人群生，类皆承此恩力。(591页)

“类”属上，《妙法莲华经·方便品》亦有“天人群生类，深心之所欲”之语，可证。

(179)卢行者当时大庾岭头谓明上座言：莫思善，莫思恶，还我明上座本来面目来。观音今日不恁么道，还我明上座来恁么道，是曹溪子孙也无？(599页)

后数句应作："观音今日不恁么道。还我明上座来，恁么道是曹溪子孙也无？"按下文云："若是曹溪子孙，又争除却四字？"盖卢行者语"还我明上座本来面目来"，除却"本来面目"四字，即是"还我明上座来"，此即观音所道者也。

(180)只如善财礼辞如来，拟登妙峰谒德云比丘，及到彼所，何以德云却于别峰相见？(606页)

"别峰"下专名线删，谓不是妙峰，而是别一峰也。按善财童子谒德云比丘事见实叉难陀新译《华严经》卷六十二，经文有"见彼比丘于别山上徐步经行"云云，"别山"即"别峰"也。

(181)又常阅《首楞严经》，到"知见立知，即无明本。知见无见，斯即涅槃"。师乃破句读曰："知见立，知即无明本。知见无见，斯即涅槃。"(616页)

末二句亦应破句读为"知见无，见斯即涅槃"。

(182)毗目仙人执善财手，见微尘诸佛只如未执手时，见个什么？(626页)

"佛"下加句号，"时"下改逗号，作："毗目仙人执善财手，见微尘诸佛。只如未执手时，见个什么？"盖前二句援引佛经事，后二句乃就此事发问也。

(183)曰："如何是境中人？"师曰："童行仔子有颂示众曰：'云盖锁口诀，拟议皆脑裂。拊手趁虚空，云露西山月。'"(631页)

"童行仔子"并非人名，专名线删。"童行"指禅寺中尚未得度之童子，以其年少，故称"仔子"。师语只"童行仔子"一句，以下文字移出引号外。这段文字应是"曰：'如何是境中人？'师曰：'童行仔子。'有颂示众曰"云云。

(184)无上法王有大陀罗尼，名曰圆觉，流行一切清净真如、菩提涅槃。(638页)

"圆觉"为佛教术语，指悟道圆满无缺，并非人名，专名线删。(这段文字全用《圆觉经》文。)

(185)我当初若见，一棒打杀与狗子吃，却何以如此贵图天下太平。(640页)

"却"属上，"吃却"即吃掉。"此"下加问号，"平"下句号原脱，应补。此段作："我当初若见，一棒打杀与狗子吃却。何以如此？贵图天下太平。"

(186)师辞大愚，便回黄檗。檗见便问："这汉来来去去，有甚了期？"师曰："只为老婆心切，便人事了。"侍立。(643页)

"便人事了"一句移出引号外，这不是师的话语，而是师的动作，即献上了礼物。"人事"即礼物，也指献上礼物。如151页："仰礼拜了，却入客位，具威仪，再上人事。"这是礼物之义。664页："无可人事，从许州来，收得江西剃刀一柄，献和尚。"这是赠礼之义

(187)檗曰："大愚老汉饶舌，待来痛与一顿。"师曰："说甚待来，即今便打，随后便掌。"(643页)

师语至"即今便打"已完。"随后便掌"移出引号外，是师的动作，盖言出而行随之。"掌"即打也。

(188)我向南方行脚，一遭柱杖头，不曾拨着一个会佛法底人。(650页)

断句作："我向西方行脚一遭，柱杖头不曾拨着一个会佛法底人。""一遭"即一回、一趟。

(189)作么生得风，吹到大觉门里来？(650页)

应作一句读，"风"是"吹到"的主语，不能隔断。

(190)诸子汝莫盲喝乱喝，直饶喝得兴化向虚空里却扑下来，一点气也无，待我苏息起来向汝道，未在何故。我未曾向

紫罗帐里撒真珠，与汝诸人去在胡喝乱喝作么？（651页）

后数句应断作：“待我苏息起来，向汝道‘未在’。何故？我未曾向紫罗帐里撒真珠与汝诸人去在，胡喝乱喝作么？”“未在”是禅师表示不肯印可的话，“去在”是语助词，不为义。

(191)济曰：“你又作么生？”师曰：“请和尚作。”新到，济遂曰：“新戒不会。”（651页）

“新到”指新到之僧，这里是“作”的宾语，应移入引号内。盖上文记洛甫来参，即是所谓“新到”。他回答济的提问说：“新戒不会。”这里师曰“请和尚作新到”，即请济易地而处，权且扮作洛甫，而济遂曰“新戒不会”，亦以洛甫之语答之也。

(192)向后有多口，阿师与你点破在。（653页）

“多口”是“阿师”的定语，不能隔断，逗号删。“多口阿师”即饶舌和尚，1322页亦有“多口阿师”之语。

(193)吾曰：“有事相借问，得么？”师曰：“也是，适来野狐精，便出去。”（654页）

后数句作：“师曰：‘也是适来野狐精。’便出去。”

(194)师拈棒，僧乃转身作受棒势。师曰：“下坡不走，快，便难逢便棒。”（654页）

后数句作：“师曰：‘下坡不走，快便难逢。’便棒。”“下坡”二句言顺势下坡，虽不自跑，其速则难追也。此亦禅师习语，见本书675、697页。

(195)问：“久向灌溪，到来只见沤麻池。”师曰：“汝只见沤麻池，且不见灌溪。”（655页）

“沤麻池”专名线删。问者以沤麻之池比喻灌溪，盖寓挖苦之意，犹云臭水坑也。

(196)龙女八岁，南方无垢，世界成等正觉又作么生？（658页）

"垢"下逗号删。龙女于南方无垢世界成等正觉事，见《妙法莲花经·提婆达多品》。

(197)师拈拄杖，僧曰："瞎师抛下拄杖。"曰："今日失利。"(658页)

当作："师拈拄杖，僧曰：'瞎！'师抛下拄杖，曰：'今日失利。'""瞎"亦禅师习语，如749页："僧曰：'为什么不见？'师曰：'瞎！'"680页："僧便喝。师曰：'瞎！'"193页："师曰：'瞎院便拈棒。'"亦应作："师曰：'瞎！'院便拈棒。"

(198)首山念云："据天平作恁么解会，未梦见西院在何故话在"。(667页)

"首山"专名线应连"念"字，本书卷十一有《首山省念禅师》章，即此人也。末句当断为三句："未梦见西院在。何故？话在。""话在"谓话头犹在，亦禅师习语，713页："祖拈棒，师拍手便出。祖召曰：'阇黎且住话在。'"亦应于"住"下点断。

(199)适来若是别人，三十棒一棒也较不得。何故为他旻德，会一喝不作一喝用。(669页)

后两句当作："何故？为他旻德会一喝不作一喝用。""一喝不作一喝用"亦禅师习语，本书屡见。

(200)僧便喝。师擒住僧，随手打一掌。师拓开曰："老僧今日失利。"(670页)

二三句作："师擒住，僧随手打一掌。"盖"打一掌"者为僧，故下接"师拓开"之语。

(201)牧主曰："信知佛法与王法一般。"师曰："见什么道理？"牧主曰："当断不断，反招其乱。"(674页)

"牧主"下专名线删。下页有云"谒前请主李史君"，当作"李使君"，"牧主"即指此人，以其为州牧，故称"牧主"也。

(202)千木奉文侯，知音有几人？(674页)

“干”当作“干”，段干木与魏文侯事，见《吕氏春秋·期贤》。

(203)平窥红烂处，畅杀子平生。(675 页)

“子平”下专名线删。“子平生”者，谓你之平生也。

(204)于此明得，阇黎无分。全是老僧于此不明，老僧却是阇黎。(676—677 页)

当作：“于此明得，阇黎无分，全是老僧；于此不明，老僧却是阇黎。”

(205)和尚是大善知识，为什么却首山？(680 页)

“首山”下专名线删，谓首服于山也。此处虽与“首山”谐音，据文意自不应加专名线。又 313 页：“久向拯迷到来，为什么不见拯迷？”“到来”属下，第二个“拯迷”亦应删专名线。

(206)古德已前行脚，闻一个因缘未明，中间直下，饮食无味，睡卧不安。(685 页)

当作：“……闻一个因缘，未明中间，直下饮食无味，睡卧不安。”“未明中间”即未明期间，“直下”即当下。

(207)新神还着师婆赛。(687 页)

“师婆赛”下专名线删。“师婆”即巫婆，祀神曰“赛”。

(208)后到大阳玄和尚，问：“近离甚处？”(691 页)

当作：“后到大阳，玄和尚问：‘近离甚处？’”若依原断句，问者是师而不是玄和尚了。

(209)乌龟水底深藏穴。(692 页)校记：“穴，原作‘六’，今改。”

按原文“六”字是，乌龟将头尾及四肢六者缩藏壳中，称为“藏六”。《大般涅槃经》卷一：“持是咒者，我当护之，如龟藏六。”

(210)事如函得盖，理如箭直锋妙，宁有加者，而犹以为病，实未喻旨。(719 页)

"妙"属下，"妙宁有加者"谓岂有更妙于此者。

(211)师曰："我见广慧，渠欲剃发，使我擎凳子来。"慧曰："道者，我有《凳子诗》听取。"乃曰："放下便平隐，我时便肯伊。"因叙在石门处所得。广慧曰："石门所示，如百味珍羞，只是饱人不得。"(725页)

这段话全是师语，又广慧所引《凳子诗》只有"放下便平隐"一句，相关标点当据此改变。

(212)公曰："某曾问云岩谅监寺：'两个大虫相咬时如何？'谅曰：'一合相。'某曰：'我只管看，未审恁么道还得么？'"(726页)

后数句当作："某曰：'我只管看。'未审恁么道还得么？""未审"句并非是公对谅监寺说的话，而是公对广慧说的话。

(213)良久，答曰："向下丈长。"(752页)

"丈"乃"文"之误，"向下文长"犹云下面的文章还长着哩，亦为禅师习语。

(214)我宗无语句，徒劳寻路布。(759页)

"路"当作"露"。本书"露布"往往有作"路布"者，如1074、1255页，皆应改正。

(215)信守以超化革律为禅，迎为第一祖。(772页)

"超化"加专名线，句言超化寺由律寺改为禅寺。

(216)尝有颂《大愚答佛话》曰："锯解秤锤出。老杜诗：'红稻啄余鹦鹉粒，碧梧栖老凤凰枝。'"(773页)

按本书卷十二《大愚守芝禅师》章云："问：'如何是佛？'师曰：'锯解秤锤。'"此段即颂此公案，其颂之原文并未征引，惟言其造语出于老杜"红稻"二句，故应标点为"尝有《颂大愚答佛话曰锯解秤锤》，出老杜诗"云云。

(217)师问云岩："拟欲相见时如何？"曰："问取通事舍

人。”师曰：“见问。”次曰：“向汝道什么？”（778 页）

“次”属上，“见问次”就是现在正在问。785 页“师曰：‘阿那个是阇黎主人公？’曰：‘见’祇对次，师曰”云云，亦应以“见祇对次”连读，谓现在正在祇对。

（218）时称师为“问杀首座”价师自唐大中末于新丰山接诱学徒……（779 页）

“价”属上，“问杀首座价”是良价的绰号。“师”下专名线删。

（219）曰：“某甲道得，即是宾中主。”……“如何是主中主？”师曰：“恁么道即易相续也，大难。”（785 页）

“曰”下为一人之语，当作：“曰：‘某甲道得，即是宾中主。……如何是主中主？’”又师语“相续也”属下，作：“恁么道即易，相续也大难。”

（220）师曰：“阇黎幸是作家。”又问：“曹山作么？”（788 页）

这是一人之语，当作：“师曰：‘阇黎幸是作家，又问曹山作么？’”

（221）问金峰志曰：“作什么来？”曰：“盖屋来。”师曰：“了也来。”曰：“这边则了。”（789 页）

“了也来。”当作“了也未？”

（222）曰：“孝满后如何？”师曰：“曹山好颠！酒！”（790 页）

师语作：“曹山好颠酒。”“颠酒”谓发酒疯。

（223）其师令习声闻篇，聚非其好，弃之。（793 页）

“篇”属下，“篇聚”这里指佛教典籍。

（224）僧问：“如何是冬来意？”师曰：“京师出大黄。”（801 页）

“大黄”下专名线删，中药名也。

(225)古人道，若记一句论，劫作野狐精。(820页)

“论”属下，“论劫”指极久远的时间，如925页：“饶你从朝问到夜，论劫恁么还曾梦见么?”

(226)师曰：“人情不打，即不可便打。”(822页)

当作：“师曰：‘人情不打即不可。’便打。”

(227)法身无相不可言，宣皇帝诏，师将何接引?(823页)

断句误，当作：“法身无相，不可言宣。皇帝诏师，将何接引?”

(228)才有言诠尽落，今时不落言诠，请师直说。(824页)

断句误，当作：“才有言诠，尽落今时。不落言诠，请师直说。”853页：“凡有言句，尽落今时。学人上来，请师直指。”句式与此处相似。

(229)亡僧衣众人唱，祖师衣什么人唱?(825页)校记：“衣，似应作‘依’，下同。”

按原文“衣”字极是。佛教制度，寺院亡僧衣物实行唱价售卖，犹如现时的拍卖。《萨婆多毗尼毗婆沙》卷五：“众僧衣未三唱，得益价；三唱已，不应益，众僧亦不应与，衣已属他故。”参看《释氏要览》卷下《唱衣》条。本书1113页亦云：“龙曰：‘脚下鞋甚处得来?’师曰：‘庐山七百五十文唱来。’”

(230)山曰：“子未到云居已前，在什么处?”师曰：“天台国清山。”曰：……(827页)

“国清”乃寺名，非山名。“山”字移出引号外，为“曰”的主语，指夹山。

(231)还上都，于丽景门外独居二载。间有比邻信士张生者，请师供养。(865页)

“间”属上，“二载间”即二年期间，下改逗号。

(232)听《圆觉》了义讲席，无能及者，遂游方。(870页)

“圆觉”后书名号应连“了义”，即《大方广圆觉修多罗了义经》，通常省称《圆觉经》。

(233)复曰：“更有何话者么？如无彼此着。”便问：……(876页)

“如无”下逗。“便”属上，“着便”为唐人俗语，如《游仙窟》：“十娘机警，异同着便。”本书习见，1250页：“今日不着，便被这汉当面涂糊。”“便”字亦应属上。925页：“大丈夫汉阿谁无分，独自承当，得犹不着，便不可受人欺谩，取人处分。”“得”、“便”皆应属上，作“独自承当得，犹不着便”。

(234)不见僧，问大哥和尚云：“月生云际时如何？”(880页)

“僧”是“问”的主语，逗号删。

(235)莫是见而不见，闻而不闻，为之心空邪错？……为之心空邪错？(893页)

两处“为”皆通“谓”，“为之心空邪”为一句，下加问号；“错”为一句，下改句号。

(236)僧问：“一丝不着时如何？”师曰：“合同船子并头行。”(901页)

“船子”下专名线删。本书卷五虽有《船子德诚禅师》章，但这里的“船子”却并非指人，而是小船，如1306页：“明早可为我寻一只小船子来。”

(237)赵州舌头，连天老婆，眉光覆地，分明勘破归来，无限平人瞌睡。(904页)

“连天”专名线删，属上；“老婆”属下。这几句作：“赵州舌头连天，老婆眉光覆地。”

(238)云门寻常干爆爆地，锥扎不入到这里，也解拖泥

带水。(915页)

"到这里"属下句。

(239)汝若道不得,又在鬼窟里,坐作么生?(924页)

"里"下逗号删。

(240)直饶拈一毫头尽大地,一时明得,也是剜肉作疮。(925页)

"尽大地"属下,是"明得"的主句。

(241)古德一期为汝诸人不奈何,所以方便,垂一言半句,通汝入路。(925页)

"古德一期"下逗,犹云古贤一生,盖一期果报即是一生也。"方便"是"垂"的状语,谓随机利物也,当连下读。

(242)好山好水堪取,性多奇供,易得衣钵。(926页)

"性"属上,"取性"为纵情、恣意之义。

(243)早朝不审晚后,珍重!(939页)

当作:"早朝不审,晚后珍重。""不审"和"珍重"都是问候的意思。

(244)师同明和尚在众时,闻僧问法眼:"如何是色眼?"竖起拂子。(924页)

问话为"如何是色?""眼"移引号外,加专名线,即法眼之省。

(245)时法灯作维那,乃鸣钟集众,僧堂前勘。师众集,灯问:……(942页)

"师"是"勘"的宾语,应属上,作"僧堂前勘师"。

(246)曰:"恁么则罢息干戈,束手归朝去也。"师曰:"指挥使未到,你在。"(954页)

师语当作一句读,谓指挥使的官职尚未轮到你当。"在"是语助词,"到"即轮到之义,《朝野佥载》卷二:"御史非常任,

参军不久居，待君迁转后，此职还到余。"

(247)老僧京一头露地白牛，炊黍米饭，煮野菜羹，烧榾柮火，大家吃了，唱村田乐，何故免见，倚他门户傍他墙，刚被时人唤作郎（998－999页）

"何故"下加问号，"免见"连下读。"村田乐"加书名线，是曲子名。

(248)士长揖曰："且请上人还山，拂袖入宅。"(1003页)

末句移出引号外。

(249)山即如如，体也将安归乎？(1006页)

"山即如如体也"为一句，谓山即真如之体。

(250)四明郡守以育王虚席，迎致九峰韶公作疏。(1006页)

"迎致"属上，下加句号，谓迎致"师"也，非谓迎致韶公也。

(251)翰林苏公轼知杭时，以书问师曰："承要作《宸奎阁碑》，谨已撰成，衰朽废学，不知堪上石否?"，见参寥说。禅师出京日，英庙赐手诏，其略云："任性住持者，不知果有否？如有，切请录示全文，欲添入此一节。"(1006页)

按"以书问师曰"下面的整段文字，具见于《东坡续集》卷六《与大觉禅师琏公三首》之二，因此全系苏轼尺牍中语。"见参寥说"下句号改逗号，英宗手诏只引用了"任性住持"四字。这段文字当据以上所说重新标点。

(252)老僧亦不驱耕夫之牛，亦不夺饥人之食。何谓耕夫之牛，我复何用？饥人之食，我复何餐？(1016页)

后数句为自问自答之语，当作："何谓？耕夫之牛，我复何用；饥人之食，我复何餐。"

(253)大众今来，四大不坚，火风将散，各宜以道自安，

无违吾嘱。(1039 页)

“大众”是称呼之语，当逗。“今来”属下。这段话是法秀禅师临终诀别之语，“今来四大不坚”的是法秀，而不是大众。

(254)人间金粟去，天上玉楼成。(1059 页)

“金粟”是维摩诘的别称，应加专名线。1073 页：“便乃忘机守默，已被金粟占先。”“金粟”亦应补加专名线。

(255)一元和，二佛陀，三释迦。自余是甚碗跶丘。(1062 页)

“丘”下加专名线，指孔丘。757、758 页亦有“一释迦、二元和、三佛陀，自余是什么碗脱丘”之语，“碗跶丘”就是“碗脱丘”。“碗脱”下专名线似可删，谓以碗为模子脱出者，言其多而贱也。《朝野佥载》卷四：“补阙连车载，拾遗平斗量，杷推侍御史，碗脱校书郎。”

(256)终日孜孜相为，恰似牵牛上壁。大众，何故如此贪生逐日区区去？唤不回头争奈何！(1067 页)

后两句应作：“何故如此？贪生逐日区区去，唤不回头争奈何！”

(257)曰：“如何是境中人？”曰：“一宿觉。”(1081 页)

“一宿觉”应加专名线，是玄觉的绰号，见本书卷二《永嘉玄觉禅师》章。

(258)叙平昔参问，勉众进修已。(1089 页)

“叙平”下专名线删，此句言追叙平昔参问之事。

(259)达么？大师不会禅，历魏游梁干打哄。(1104 页)

“么”通作“磨”，“达磨大师”加专名线，问号删。此句作“达磨大师不会禅”，指东土禅宗初祖菩提达磨大师也。

(260)一字入公门，九牛车不出。(1106 页)

“车”当作“曳”，形近而讹。846 页：“寸钉才入木，九牛

拽不出。”“拽”同“曳”，可证。

(261)佛手驴脚，生缘老好，痛与三十棒。(1113页)

“佛手驴脚生缘老”为一句，指黄龙慧南禅师，他有“佛手”、“驴脚”、“生缘”三问，称为“黄龙三关”，见本书1108页。“好痛与三十棒”为一句，1122页“脚跟好痛，与三十棒”亦应作一句读，与此处类似。

(262)将烛来，看其面目何似？生而致名喧宇宙。(1120页)

“生”是语助词，属上，1281页亦有“只这个何似生”之语。

(263)倒拈第二筹，茫茫者无据。为什么无据，爱他一缕，失却一端？(1124页)

后三句为自问自答之语，“据”下改问号，“端”下改句号。

(264)架梯可以攀高，虽升而不能达河汉。(1124页)

“河汉”指银河，专名线删。

(265)曾见法昌遇和尚否？(1147页)

“遇和尚”亦应加专名线，本书卷十六有《法昌倚遇禅师》章，即是此人，非谓遇见和尚也。

(266)上堂，札：“久雨不晴，直得五老峰头黑云叆叇，洞庭湖里白浪滔天。”(1151页)

“札”移入引号内，加叹号。此亦禅师习语，如1119页：“良久曰：‘札。’”1342页：“僧曰：‘有。’慧曰：‘札。’”

(267)《孝经》序云：朕闻上古，其风朴略。山前华尧民解元，且喜尊候安乐。参！(1152页)

“华尧民”当加专名线。此处所以提到山前的华尧民解元，是因为他的姓名字面上与唐明皇《孝经序》中“朕闻上古，其风朴略”相关，因而附会牵合耳。

(268)拈来普济贫乏人，免使波吒路边走。(1159页)

“波吒”下专名线删。按“波吒”本是佛经所记地狱中的苦

痛之声，引申为苦痛之义，如拾得诗："死后受波吒，更莫称冤屈。"此处"波吒路边走"即指入地狱也。

(269)有禅者问："杜顺乃贤首宗祖师，也谈法身？"则曰："怀州牛吃禾，益州马腹胀。此偈合归天台何义也？"(1161页)

这是一人之语，当作：有禅者问："杜顺乃贤首宗祖师也，谈法身则曰：'怀州牛吃禾，益州马腹胀。'此偈合归天台何义也？"

(270)尽大地都来，是一颗明珠。(1163页)

当作一句读，"都来"这里是整个、全部之义。

(271)才起一念，追求如微尘许，便隔千生五生。(1168页)

"才起一念追求"连读，"一念"是"追求"的定语，谓极短暂也。

(272)师颂野狐话曰："含血噀人，先污其口。百丈野狐，失头狂走。蓦地唤回，打个筋斗。"(1177页)

"野狐"下专名线皆删。"野狐"公案见本书卷三《百丈怀海禅师》章。

(273)岳平禅师致书云："去夏读临济宗派，乃知居士得大机大用，且求颂本。"(1200页)

末句移出引号之外。

(274)达磨正宗，衲僧巴鼻堪嗟。迷者成群，开眼瞌睡。(1207页)

"巴鼻"下加句号，本义为把柄，禅师习语。"鼻"是韵脚，与下文"睡"、"地"、"气"、"罝"、"是"相押。"堪嗟"属下。

(275)三门侧耳听，就上打之绕。(1224页)

"三门"下专名线删。即寺门。

(276)及冠，不事笔砚，系名征商课最，坐不职。(1129页)

"课最"指考课等第，应属下，作"课最坐不职"。《隋书·樊

子盖传》："故能治绩克彰，课最之首。"

(277)有个汉，怪复丑，眼直鼻蓝鑱面，南看北斗。(1238页)

后两句当作："眼直鼻蓝鑱，面南看北斗。""蓝鑱"形容丑陋，亦作"蓝搀"，如《太平广记》卷二五二《李任为赋》(出《玉堂闲话》)："蓝搀鼻孔，直同生铁之锥。"

(278)洎谒圆照本禅师，古今因缘会尽，唯不会。僧问兴化："四面八方来时如何？"(1240页)

"唯不会"下句号删，"僧问兴化"以下一段即是"不会"的宾语，谓惟独不会这一公案也。

(279)师默计云："若如此大故未在远。"一日，语师曰：……(1240页)

"远"字移出引号外，加专名线，指上文浮山远禅师。

(280)西面有时拟为你吞却，只被当门齿碍拟，为你吐却，又为咽喉小。(1242页)

下"拟"字属下句。

(281)祖师道吾本来兹土，传法救迷情。一花开五叶，结果自然成。(1244页)

"道吾"下原加专名线，甚谬。本书卷四虽有《关南道吾禅师》章，却与此处"道吾"不相涉。这段文字应作："祖师道：'吾本来兹土，传法救迷情。一花开五叶，结果自然成。'""祖师"指达磨大师，"吾本来兹土"之偈见本书45页。

(282)恁么恁么几度，白云溪上望黄梅，花向雪中开，不恁么不恁么。嫩柳垂金线，且要应时来。(1249页)

断句误，当作："恁么恁么，几度白云溪上望，黄梅花向雪中开。不恁么不恁么，嫩柳垂金线，且要应时来。"

(283)大机大用好，迅雷不可停。一唱一提，似断崖不

可履。(1253页)

"好"字当是"如"字形讹，属下。此段为骈语，"大机大用，如迅雷不可停"正与"一唱一提，似断崖不可履"为对。

(284)看！看！腊月三十日，便是孟春犹寒。(1261页)

两"看"字下叹号皆删，"看看腊月三十日"即眼看就到腊月三十日。"看看"为转眼之义，见《诗词曲语辞汇释》卷六。

(285)向子胡道，看狗处下一转语，教子胡结舌，老僧钤口，便是你了当处。(1264页)

"道"下逗号删，"向"字与"子胡道看狗处"构成介词结构。

(286)上堂，僧问："有么有么？""庵主竖起拳头，还端的也无？"师便下座，归方丈。(1276页)

"僧问"下面二句全是僧语，不应标点为两人之语。

(287)水底泥牛嚼生铁，憍梵钵提咬着舌。(1276页)

"憍梵钵提"为佛经中比丘名，意译"牛相"，应加专名线。1303、1344页之"憍梵钵提"亦应加专名线。

(288)理随事变该万有，而一片虚凝，事逐理融等千差，而咸归实际。(1282页)

断句当作："理随事变，该万有而一片虚凝；事逐理融，等千差而咸归实际。"

(289)幼志不出，适留心祖道。(1299页)

"适"属上，"出适"为词，出嫁之义。

(290)师举佛心上堂拈普化公案，曰："佛心即不然，总不恁么来时，如何劈脊便打，从教遍界分身。"(1328页)

"普化"加专名线，本书卷四有《镇州普化和尚》章，即此人也。"案"下逗号删。"如何"属上，此句作："总不恁么来时如何？"

(291)某不肯他，后头下个注脚。(1329页)

"他"下逗号删，作一句读，"不肯"的宾语是"他后头下个注脚"之事。

(292)佛不是心，亦非觐体，承当绝所依。(1338页)

当作："佛不是，心亦非，觐体承当绝所依。"这是一段韵文，"非"是韵脚，与上下文"违"、"归"、"依"、"知"相押。

(293)师不觉失笑曰："和尚吞却即祸事。"(1347页)

"和尚"是称呼之语，当点断。"吞却"的主语是师自己（省略），而不是和尚。

(294)鼎州出，狞争神。(1364页)

应作一句读。"狞争"为凶猛之貌，亦写作"楞层"等，参见拙文《变文字义零拾》拐曾条，载《中华文史论丛》1984年第2辑。

(295)此事非纸笔可，既居士能过我，当有所闻矣。(1369页)

"既"属上，谓此事非纸笔可尽。

(296)若跳不出依前，只在架子下。(1381页)

"依前"属下，仍旧之义。

(297)问："初生孩子还具六识也无？"赵州道："急水上打球子，意旨如何？"(1382页)

"赵州道"云云也是问话之语，这段文字当作："问：'初生孩子还具六识也无？赵州道：急水上打球子。意旨如何？'"这桩公案见本书卷四《赵州从谂禅师》章（206页）。

(298)吃粥了也未，赵州无忌讳，更令洗钵盂。太煞没巴鼻，悟去由来不丈夫。这僧那，免受涂糊……(1384页)

这是一段韵文，"那"下逗号删，其余标点亦应作相应改变："吃粥了也未？赵州无忌讳，更令洗钵盂，太煞没巴鼻。悟去由来不丈夫，这僧那免受涂糊。"

(299)真假分，若为论午夜，寒蟾出海门。(1385页)

当作："真假分，若为论、午夜寒蟾出海门。""分"、"论"、"门"为韵

(300)大众道，无横径立处孤危。(1396页)

"大众"是称呼之语，应断作："大众，道无横径，立处孤危。"

(原载《古籍整理出版情况简报》1987年第172期)

寒山诗籀读札记

年来诵习寒山诗，我以四部丛刊景宋本为底本，对照的版本有日本宫内省藏宋本、正中本，四部丛刊景高丽本，以及全唐诗本。同时参考了几种日本古注本，计有《首书寒山诗》（以下称《首书》），交易和尚著《寒山子诗集管解》（以下称《管解》），白隐禅师著《寒山诗阐提记闻》（以下称《记闻》），大鼎老人著《寒山诗索赜》（以下称《索赜》）[1]。今人的注本，则主要参考了日本学者入矢义高著《寒山》[2]，入谷仙介及松村昂著《寒山诗》[3]，以及中国学者陈慧剑著《寒山子研究》（以下称《研究》）[4]，钱学烈著《寒山诗校注》（以下称《校注》）[5]。下面摘录籀读札记二十六则，另有拾得诗籀读札记一则，亦附于文末。

---

① 以上提到的日本宫内省藏宋本、正中本的复制本，以及四种日本古注本的复制本，皆由日本禅文化研究所赠予笔者，谨此致谢。

② 入矢义高：《寒山》，岩波书店，《中国诗人选集 5》。

③ 入谷仙介、松村昂：《寒山诗》，筑摩书房，《禅の语录 13》。

④ 陈慧剑：《寒山子研究》，东大图书公司 1989 年再版。

⑤ 钱学烈：《寒山诗校注》，广东教育出版社 1991 年初版

一 可笑寒山道

寒山诗〇〇三首①："可笑寒山道，而无车马踪。联溪难记曲，叠嶂不知重。泣露千般草，吟风一样松。此时迷径处，形问影何从。"

首句的"可笑"，《寒山诗》注释为："愉快、快乐、高兴。此笑乃愉快之笑，而未寓嘲笑之意味。"是完全正确的。若准确地解释，则这个"可笑"应该释为"可喜、可爱"。这个意义的"可笑"最早出现于《世说新语》，而后人多有误解。《世说新语·容止》："周伯仁道桓茂伦：'嵚崎历落可笑人。'或云谢幼舆言。"余嘉锡笺疏引元李冶《敬斋古今黈》四曰："周顗叹重桓彝云：'茂伦嵚崎历落，可笑人也。'渭上老人以为古人语倒，冶以为不然。盖顗谓彝为人不群，世多忽之，所以见笑於人耳。此正言美，非语倒也。"盖元人已觉此语费解，故聚讼如此。其实"可笑人"即是可喜之人，既非"语倒"，亦不必曲折求解，以"见笑於人"释"可笑人"。这个意义的"可笑"，在唐代已普遍流行，如日僧圆仁《入唐求法巡礼行记》卷四："便栽松柏奇异之树，可笑称意。""可笑"与"称意"是同义语。《景德传灯录》卷二七《衡岳慧思禅师》："可笑物兮无比况，口吐明珠光晃晃。寻常见说不思议，一语标的天下当。"敦煌本《欢喜国王缘》："王之顾念，日夕不离数（椒）房，日暮欢於金殿，可笑殊严。"

① 寒山诗原无标题，本文所引寒山诗按照四部丛刊景宋本的顺序标明首数，以便检核。

拾得诗中亦多次出现这个意义的“可笑”，如〇五首[1]：“得此分段身，可笑好形质。而貌似银盘，心中黑如漆。烹猪又宰羊，夸道甜如蜜。死後受波吒，更莫称冤屈。”虽然全诗是否定“分段身”的，但“可笑好形质”的“可笑”仍是可喜之义，谓徒然有此可喜之形体。又〇九首：“依此学修行，大有可笑事。”谓依此学修行，定然大有可喜之收效。又〇五四首：“可笑是林泉，数里少人煙。”亦谓林泉可爱也。

二　今日娑婆树，几年为一春

寒山诗〇〇四首：“吾家好隐沦，居处绝嚣尘。践草成三径，瞻云作四邻。助歌声有鸟，问法语无人。今日娑婆树，几年为一春。”

第七句的“娑婆树”应该怎样解释，各家的说法不一。《记闻》注曰：

> 《诗·东门之枌》篇曰：“东门之枌，宛丘之栩，子仲之子，婆娑其下。”注：“婆娑，舞貌。”或曰：“娑婆树”作“婆娑树”可也。

这是把“娑婆树”读作“婆娑树”，《索赜》注曰：

> 娑婆，盛貌。隐沦，幽居。桂树丛丛，历几春秋。

① 拾得诗原无标题，本文所引拾得诗按照四部丛刊景宋本《寒山子诗集》所附《拾得诗》的顺序标明首数，以便检核。

注中提到“桂树丛丛”，则是把娑婆之树理解为桂树。《寒山诗》注释说：

> 娑婆常用以称佛所教化之世界，然此处盖与“婆娑”同意，以状树木之繁茂也。

这也是把“娑婆”读作“婆娑”。《校注》则说：

> 娑婆树　即娑罗树，又为菩提树，原产东印度。传说佛祖释迦牟尼在此树下入灭成道。《酉阳杂俎》：“菩提树出摩迦陀国，在摩诃菩提寺，盖释迦如来成道时树。茎干黄白，枝叶青翠，经冬不凋。至佛入灭日，变色凋落，过已还生。”

以上各家之说，《记闻》和《寒山诗》把“娑婆”作为“婆娑”的倒文，但还没有找到文献上的例证。《索赜》把“娑婆树”理解为桂树，《校注》认为是菩提树，则并非无据。戎昱《戏题秋月》：“近来数夜飞霜重，只畏娑婆树叶凋。”“娑婆树”即是月中桂树，而洪迈《容斋四笔》卷六《娑罗树》云：“世俗多指月中桂树为娑罗树，不知所起。”可知“娑婆树”即“娑罗树”，而“娑罗树”亦是菩提树之异译。《大唐西域记》卷六《拘尸那揭罗国》：“西岸不远，至娑罗林，其树类槲，而皮青白，叶甚光润，四树特高，如来寂灭之所也。”这里说的“娑罗树”就是菩提树。但寒山诗中的“娑婆树”，我以为既不是泛称婆娑大树，也不是称桂树，也不是称菩提树，而是另有所指。

明郎瑛《七修类稿》卷四十《娑罗琪树》云：

> 俗以月中桂为娑罗树，而欧阳咏之亦曰：“伊洛多奇木，

> 娑罗旧得名。常於佛家见，宜在月宫生。"《容斋随笔》引证虽多，由未亲见，徒使观者尚疑，故自云"所谓七叶木未详"也。殊不知七叶木即娑罗树，欧阳《定力院七叶木》诗，与梅圣俞《送韩文饶宰河南》诗曰"主簿堂前七叶树"，皆是此耳。盖此木每枝生叶七片，花如栗花，《酉阳杂俎》云花开如莲，非也。今南都弘济寺前有二株，大可二围，永乐间三保太监西洋带回之种，予友王水部曾得孙枝带回，今已把矣。唐李邕作《娑罗树碑记》，有"恶禽不集，凡草不庇，东瘁则青郊苦而岁不稔，西茂则白藏泰而秋有成"，以今验之，婆娑荫蔚而下无草矣；恶鸟不集与瘁茂之事不知，亦必有据云然……则知实有是树矣，今乃称奇颂异，以二树非人间所有，岂非亦由多生植於仙佛之所，好事者因而神之耶？

其中提到欧阳修的《定力院七叶木》诗曰："伊洛多奇木，娑罗旧得名，常於佛家见，宜在月宫生。"则是将七叶木、娑罗树、菩提树、月中桂混为一谈了。其实据郎瑛所描述的七叶树"每枝生叶七片"等特征，则七叶树既非菩提树，也不是桂树。明释传灯《天台山方外志》卷十二《娑罗树花》：

> 一名鹤翎，出华顶峰。以多经风霜，树不高大。树数百枝，枝数百头，头六七叶，经冬不凋，花如芍药，香如茉莉。按《蜀都赋》：雅州瓦屋山产娑罗花，有五色，照映山谷。与此类似。

生长在天台山最高峰华顶峰的娑罗树，"头六七叶"，正是七叶树。我以为寒山诗中的"娑婆树"，便是华顶峰的七叶树。诗云

“吾家好隐沦，居处绝嚣尘”，所咏皆是吾家居处所见之景物，故“娑婆树”亦是天台本地风光也。诗云“几年为一春”者，言其寿命久远，注家已指出系暗用《庄子·逍遥游》：“楚之南有冥灵者，以五百岁为春，五百岁为秋。上古有大椿者，以八千岁为春，八千岁为秋。”盖天台华顶峰的七叶树“多经风霜”，郎瑛也提到七叶树“多生植於仙佛之所，好事者因而神之”，故寒山笔下的“娑婆树”也注入了神奇而悠久的生命力，成为诗人超然世外的隐居生活的伴侣和见证了。

三　识者取将来，犹堪柱马屋

寒山诗一〇首：“天生百尺树，翦作长条木。可惜栋梁材，抛之在幽谷。年多心尚劲，日久皮渐秃。识者取将来，犹堪柱马屋。”

末句“柱马屋”本有出典，注家皆未觅得，今为拈出。南朝宋刘敬叔《异苑》卷七：

> 晋太元二年，沙门竺慧猷夜梦读诗五首，其一篇后曰：“陌南酸枣树，名为六奇木。遣人以伐取，栽还柱马屋。”

末句即寒山诗“识者取将来，犹堪柱马屋”二句所本。倘云寒山此诗立意，亦明显受到“陌南酸枣树”诗影响，当非无据也。

四　自非孔丘公，无能相救者

寒山诗二四首：“快搒三翼舟，善乘千里马。莫能造我家，

谓言最幽野。岩岫深嶂中，云雷竟日下。自非孔丘公，无能相救者。”

末二句“自非孔丘公，无能相救者”颇难领会，旧注多引《论语》为释，如《首书》云：

> 孔丘公，《论语·先进篇》：“子曰：‘先进於礼乐，野人也。后进於礼乐，君子也。如用之，则吾从先进。’”程子曰：“先进於礼乐，文质得宜，今反谓之质朴，而以为野人。后进於礼乐，文过其质，今反谓之彬彬，而以为君子。”

《记闻》与《首书》全同。《管解》注：

> 《论语·先进篇》：“子曰：‘先进於礼乐，野人也。后进於礼乐，君子也。如用之，则吾从先进。”此篇盖本於此而言乎？意谓我者先进，而在岩岫深嶂中，云雷竟日下之幽野，而陆沉者也。孔子既曰“吾从先进”，则救我之陆沉而用之者，孔子一人而已。虽纵有快捞三翼舟、善乘千里马者，岂得造我之野，且从我之野乎？《尚书·大禹谟》曰“野无遗贤”，今翻之，谓野遗之贤乎？

《寒山诗》注曰：

> 孔丘公：孔丘是孔子的本名。此处可作两种解释，即作者自比为孔子，以及由於自己不是孔子而无救世的能力。也许后一种解释较稳妥。

以上的注家都是紧扣着“孔丘公”为释，以为“孔丘公”就

是孔子。他们的解释彼此不同，但对照全诗，皆难令人满意。依《管解》之说，则此诗似是发抒“野遗之贤”的感慨，但云“自非孔丘公，无能相救者”，似乎迫切要求脱离幽野而用世，这和全诗的基本情绪完全不合。若依《寒山诗》之说，诗人以孔子自比，或自己因为没有孔子救世的能力而遗憾，这也和诗中表达的幽隐精神大不协调。只有《校注》对“孔丘公”提出了怀疑：

孔丘公　不知何人。若指孔子，则自古以来未有称“孔丘公”者。“孔丘公”疑为“浮丘公”之误。浮丘公，道人，传说接王子乔上嵩高山，使之成仙。《文选》何敬宗《游仙诗》李善注：“《列仙传》曰：王乔者，周灵王太子晋也。好吹笙作凤鸣，游伊洛之间。道人浮丘公接以上嵩高山。三十年后，求之於山上，见桓良曰：‘告我家，七月七日待我於缑山头。’果乘白鹤驻山头，望之不得到，举手谢时人，数日而去。”诗中意为虽在高山中隐居，没有浮丘公相助，不能如王子乔那样成仙。

我认为《校注》疑“孔丘公”为“浮丘公”之误，是有道理的。“浮丘公”的典故本是古代诗人经常援用的，如阮籍《咏怀诗》第五二首：

王子十五年，游衍伊洛滨。朱颜茂春华，辩慧怀清真。焉见浮丘公，举手谢时人。轻荡易恍惚，飘飖弃其身。飞飞鸣且翔，挥翼且酸辛。

谢灵运《登临海峤初发疆中作与从弟惠连见羊何共和之》：

高高入云霓，还期那可寻。倘遇浮丘公，长绝子徽音。

刘孝威《和皇太子春林晚雨》：

谁堪偶凤吹，唯有浮丘公。

庾信《道士步虚词十首》之十：

浮丘迎子晋，若士避卢敖。

关于浮丘公的传说，和天台山也有间接的关系，因为他所援引成仙的王子晋，按照道教的说法，后来被任为桐柏真君右弼王，来治天台山。徐灵府《天台山记》：

周灵王太子乔，字子晋，好吹笙，作凤鸣於伊洛间。道人浮丘公接以上嵩山。三十馀年後，求之不得。偶乘白鹤，谢时人以去。以仙官授任为桐柏真君右弼王，领五岳司，来治兹山也。

因此寒山诗用浮丘公的典故，也算是"本地风光"。不过《校注》说："诗中意为虽在高山中隐居，没有浮丘公相助，不能如王子乔那样成仙。"似乎诗人是渴望成仙的，这却与诗意不符。寒山此诗大旨，是极力描写诗人之家的夐绝人世，故纵然世人"快挎三翼舟，善乘千里马"，亦无法到达诗人之家，而只能迷失在天台山中。"岩岫深嶂中，云雷竟日下"二句，便是渲染迷路于深山的无助与恐怖。此时此地，"自非浮丘公，无能相救者"，若想脱离困境，只能寄希望于奇迹出现了。实际上，寒山此诗带

有某种寓言的成分。诗人强调隐居地的与世隔绝、无法到达，这不仅仅是空间的距离，也是心理的距离，因为诗人早已摒弃那个尘世了。

五　六极常婴困，九维徒自论

寒山诗二九首：“六极常婴困，九维徒自论。有才遗草泽，无艺闭蓬门。日上岩犹暗，烟消谷里昏。其中长者子，个个总无裩。”

第一句的“六极”，各家引《书·洪范》为注，皆是，如《记闻》注：

> 六极，《书·洪范》：“一曰凶短折，二曰疾，三曰忧，四曰贫，五曰恶，六曰弱。”注曰：“凶者，不得其死也。短折者，横夭也。”

但寒山诗“六极常婴困”，文字亦有所本，注家皆未拈出。今按《艺文类聚》卷三五载晋束晰《贫家赋》曰：

> 余遭家之轗轲，婴六极之困屯。

下句即寒山诗“六极常婴困”之所出也。又寒山诗第二句之“九维”，注家亦皆引《书·洪范》为注，如《记闻》注曰：

> 九维曰九畴乎？《书·洪范》曰：“天乃锡禹洪范九畴，一曰五行，二敬用五事，三农用八政，四协用五纪，五建用皇极，六乂用三德，七明用稽疑，八念用庶徵，九嚮用五

福，威用六极。"

《索隐》则注曰：

> 九维，九畴也。士雄曰：《洪范》云："勤用五福，威用六极。"而我无斁彝，应受五福，而罹六极。然则劝惩不中，《洪范》之言无验，可谓徒论。徒论犹徒法。

可是寒山诗原文是"九维"，并非"九畴"，何以证明"九维"即是"九畴"，各家皆未见有说，盖猜测之论也。何况以"九畴"解释"九维徒自论"一句，仍觉方枘圆凿，格格不入。今按"九维徒自论"一句，各种版本文字虽然相同，但其实有一个误字。注家未能校正误字，故所释皆如郢书燕说，不着边际。原文"维"字应是"惟"字（二字原自通用），"九惟"乃蔡邕所著篇名，《艺文类聚》卷三五引后汉蔡邕《九惟》曰：

> 八惟困乏，忧心殷殷。天之生我，星宿值贫。六极之厄，独遭斯勤。居处浮漂，无以自存。冬日栗栗，上下同云。无衣无褐，何以自温。六月徂暑，炎赫来臻。无絺无綌，何以蔽身。无食不饱，永离欢欣。

按《九惟》之文，当是由"一惟"至"九惟"逐段铺陈，惜原篇已佚，今日得见者，仅此"八惟"一段而已。然亦可据此推知全篇内容，乃是发抒贫困苦厄之感慨。寒山诗"《九惟》徒自论"者，谓《九惟》之文徒然陈述苦厄，终究于事无补也。

六　其中长者子，个个总无裩

上条所引寒山诗二九首末二句“其中长者子，个个总无裩”，注家多引佛书释之，如《记闻》注云：

> 长者穷子，出《法华》第三《譬喻品》。

《校注》注云：

> 长者子即长者之子。《法华》七喻之一，年迈长者劝诸子出离火宅，以喻佛劝众生出离尘世，归依佛法，长者子指世间众生。

以上两家虽皆引《妙法莲华经》为释，可是所说的却是两个不同的故事。《记闻》所说的“长者穷子”故事（入谷《寒山诗》注同），见于《法华经·譬喻品》；《校注》说的“长者劝诸子出离火宅”故事，见于《法华经·信解品》。二者都是佛经中人所习知的著名故事，文字也极尽铺张描写之能事，但其中皆不见“无裩”之事，因此并非寒山此诗的出典。“长者子”虽是佛经中习见之语，但中土文献亦有用例，《太平御览》卷四八五引《桓阶别传》曰：

> 阶贫俭，文帝尝幸其第，见诸子无裩，文帝搏手笑曰：“长者子无裩。”乃抱与同乘。是日拜二子为郎，使黄门赍衣三十囊赐曰：“卿儿能趋，可以裩矣。”

这显然就是"其中长者子，个个总无裩"的出处。寒山此诗发抒的是"有才遗草泽"的感慨，并无丝毫佛教的色彩。用佛经来解释这两句诗，说"长者子指世间众生"，也许会导致读者错误地理解本诗的意旨。

七　谁知席帽下，元是昔愁人

寒山诗〇二三首："闻道愁难遣，斯言谓不真。昨朝曾趁却，今日又缠身。月尽愁难尽，年新愁更新。谁知席帽下，元是昔愁人。"《管解》云：

> 此所言愁者，何愁耶？盖谓"愁见日逼迫"之愁乎？

按"愁见日逼迫"见于紧列此首之前的寒山诗〇二二首："少年何所愁？愁见鬓毛白。白更何所愁？愁见日逼迫。移向东岱居，配守北邙宅。何忍出此言，此言伤老客。"而《寒山》则对"谁知席帽下"二句加注曰：

> 此二句费解。或言席帽即帷帽，从中亚的带垂帷的毡制帽子转变而来，以熟皮制，其边缘垂以纱巾而覆蔽至肩，用以防沙尘，男女皆通用。在最近发掘的唐代陶俑中，屡见戴之者（参原田淑人著《唐代的服饰》、向达《唐代长安与西域文明》等）。戴此种帽子之季节不明，此处姑解之为春季。昔愁乃昔年之愁，唐代贺知章诗有"送子成今别，令人起昔愁"句。若读之为"昔の愁人"（昔之愁人）则误。窃以为此处寓席与昔谐音之趣。

确实，只有理解了“此所言愁者，何愁耶?”才算读懂了这首诗。而要明白这一点，关键在于读懂最后两句“谁知席帽下，元是昔愁人”。高承《事物纪原》卷三《席帽》：“《实录》曰：‘本羌人首服，以羊毛为之，谓之毡帽，即今毡笠也，秦汉竞服之。故以席为骨而鞔之，谓之席帽。女人戴者，四缘垂下网子以自蔽，今世俗或然。’吴处厚《青箱杂记》曰：‘王衍在蜀，好私行，恐人识之，令民戴大帽。’则世俗之戴席帽，始於王衍也。”清俞樾《茶香室续钞》卷二二《席帽》：“宋叶梦得《石林燕语》云：‘今席帽、裁帽，分为两等。中丞至御史与六曹郎中，则於席帽前加全幅皂纱，仅围其半，为裁帽。非台官及自郎中而上、与员外而下，则无有，为席帽。’按此，知席帽犹今之笠；以皂纱围其前，即裁帽矣。”宋吴处厚《青箱杂记》卷二：“（李）巽字仲权，邵武人，以《蜃楼》、《土鼓》、《周处斩蛟》三赋驰名。累举不第，为乡人所侮曰：‘李秀才应举，空去空回，知席帽甚时得离身。’巽亦不较。至是乃遗乡人诗曰：‘当年踧踖困泥尘，不意乘时亦化鳞。为报乡间亲戚道，如今席帽已离身。’盖国初犹袭唐风，士人皆曳袍重戴，出则以席帽自随。”故知唐至宋初，席帽已成为士子外出的随身道具，“席帽离身”即是中举的同义语，故罗大经《鹤林玉露丙编》卷六云：“然唐时席帽，乃举子所戴，故有‘席帽何时得离身’之句。”卢仝《走笔追王内丘》：“忽然夫子不语，带席帽，骑驴去，余对酥醽不能斟。”云“带席帽，骑驴去”者，言其落第而归也。由此返观寒山诗“谁知席帽下，元是昔愁人”二句，可知此首所云“愁”者，乃是屡次下第举子之愧恧愁肠，与上首“愁见日逼迫”所表达的生死之愁，并不相同。按寒山诗一一三首《书判全非弱》、一二〇首《个是何措大》等诗，皆是发抒选场失意的愤懑潦倒情怀，与此首对照，我相信“谁知席帽下，元是昔愁人”二句，应该是真实地记载了

寒山早年的情感经历。

八　斗论多物色

寒山诗三五首："三月蚕犹小，女人来采花。隈墙弄蝴蝶，临水掷蝦蟆。罗袖盛梅子，金鎞挑笋芽。斗论多物色，此地胜余家。"

此诗第七句"斗论多物色"，各本文字稍有不同。"多"字宫内省本作"争"，"斗"字各本皆同，《校注》独据元朝鲜本作"闻"，其说曰：

> 闻论《天禄》宋本、《全唐诗》、《四部丛刊》影宋本、明万历本、嘉靖本、《四部丛刊》影高丽本、《择是居丛书》本作"斗论"，元朝鲜刻本作"闻论"。按"闻论"与诗意相符，故从"闻论"。"斗"疑形近而误。

然而，形近而误的并非"斗"字，而是"闻"字，"斗论"才与诗意相符。那么，"斗论多物色"是什么意思呢？《索赜》说：

> 至奇乐甚，卒生斗论，终抛家产，为淫奔身。

这却完全歪曲了诗意。"斗论多物色"说的是古代妇女斗花之戏，五代王仁裕《开元天宝遗事·斗花》：

> 长安士女，春时斗花，戴插以奇花，多者为胜。皆用千金市名花，植於庭苑中，以备春时之斗也。

宋陶谷《清异录》卷二《楼罗历》：

刘𬬮在国，春深令宫人斗花。凌晨开後苑，各任采择。少顷，敕还宫，锁苑门，膳讫普集，角胜负於殿中。宦士抱关，宫人出入皆搜怀袖，置楼罗历以验姓名，法制甚严，时号“花禁”。负者献要金要银买燕。

王建《宫词》：

水中芹叶土中花，拾得还将避众家。总待别人般数尽，袖中拈出郁金芽。

可见唐代妇女“斗花”风俗之盛行。寒山诗云“女人来采花”，又云“罗袖盛梅子，金鎞挑笋芽”，皆是采择花果之类，以供斗花之用。由于斗花以多者为胜，故云“斗论多物色’，“物色”即物品种类，如宗密《中华传心地禅门师资图》：“持念遍数、坛场物色、作法方便、请僧之限，皆止於七。”宫内省本作“争物色”者，亦谓赌赛花草品类之多，与“多物色”文异而意近也。

九　纸袴瓦作裩

寒山诗五七首：“田舍多桑园，牛犊满厩辙。肯信有因果，顽皮早晚裂。眼看消磨尽，当头各自活。纸袴瓦作裩，到头冻饿杀。”

第七句“纸袴瓦作裩”，注家解释颇不一致。《管解》云：

五六七八句，未能详其义。

《记闻》云：

夫纸不可作袴谓把裁袴著，夫瓦不宜裈而把缀裈带，其落魄鬼怪惊目之形模，即当破堕反常之体裁，如展一幅巧画。是自寒公超过人意之表，游戏文字之外，出格脱洒活达微妙三昧力唱出者也，但恨无知音抱腹大笑。

则是把“纸袴瓦作裩”解释为以纸裁袴著、以瓦缀裩带。《索赜》云：

纸袴，薄布，谓易破坏。瓦作裈，至贱疏布也。

则是以为“纸”、“瓦”皆是薄贱之布帛。《研究》曰：

纸裼瓦作裩：瓦，乃纺砖。意谓纸片做的纺砖，织成裤子，不能御寒也。

按“纺砖”即纺锤，以瓦为之，注云“纸片做的纺砖”，殊觉费解。《校注》曰：

瓦，粘土烧制的土坯。纸袴瓦裈，皆非布帛，不能御寒。

则似谓以纸为袴，以粘土烧制的土坯为裩，由于二者皆非布帛，故云不能御寒。

今按，寒山诗之“纸袴”，可以理解为以纸为袴。古代僧徒

确有以纸制为衣物者，《太平广记》卷二八九《纸衣师》（出《辨疑志》）：

大历中有一僧，称为苦行，不衣缯絮布絁之类，常衣纸衣，时人呼为纸衣禅师。

宋苏易简《文房四谱·纸谱》：

山居者常以纸为衣，盖遵释氏云，不衣蚕口衣者也。然服甚暖，衣者不出十年，面黄气促，绝嗜欲之虑。且不宜浴，盖外风不入，而内气不出也。亦尝闻造纸衣法，每一百幅用胡桃、乳香各一两煮之；不尔，蒸之亦妙。如蒸之，则恒洒乳香水，令热熟，阴乾，用箭干横卷而顺蹙之，然患其补缀繁碎。今黟县中有人造纸衣段，可大如门阖许。近士大夫征行亦有衣之者，盖利其拒风於凝沍之际焉。

宋曾慥《集仙录》：

王先生隐王屋山，常衣纸袄，人呼王纸袄。

明释大香《云外集》卷五《山居五十六首》之九：

渐补纸衣春服暖，漫蒸糠饼午斋香。

若寒山诗之"纸袴"，则但谓穷无布帛，故以纸为袴以遮羞耳。

至于寒山诗之"瓦作裩"，则"瓦"既非"至贱疏布"，亦非

以瓦缀于裈带，亦非以粘土烧制的土坯为裩。“瓦作裩”者，谓以屋瓦为裩，其实就是穷到无裩可穿，故闭门不出，裸体于屋瓦之下耳。《世说新语·任诞》：

> 刘伶恒纵酒放达，或脱衣裸形在屋中。人见讥之，伶曰：“我以天地为栋宇，屋室为幝衣，诸君何为入我幝中？”

“幝”同“裩”、“裈”。《梁书·夏侯亶传》：

> 性俭率，居处服用充足而已，不事华侈。晚年颇好音乐，有妓妾十数人，並无被服姿容。每有客，常隔帘奏之，时谓帘为夏侯妓衣也。

唐刘肃《大唐新语》卷一：

> 谷那律贞观中为谏议大夫，褚遂良呼为“九经库”。永徽中尝从猎，途中遇雨，高宗问：“油衣若为得不漏？”那律曰：“能以瓦为之，不漏也。”意不为畋猎。高宗深赏之，赐那律绢帛二百匹。

按《贞观政要·畋猎》亦载此事，作谷那律对太宗语。以上各例，或云以屋为幝，或云以帘为衣，或云以瓦为油衣，构想皆与寒山诗之“瓦作裩”同一机杼。

十　捺硬莫采渠，呼名自当去

寒山诗六二首：“若人逢鬼魅，第一莫惊懅。捺硬莫采渠，

呼名自当去。烧香请佛力，礼拜求僧助。蚊子钉铁牛，无渠下觜处。”

关于“呼名自当去”二句，《记闻》有长篇评曰：

世有称《白泽图》者，虽未详来故，户户有之，故且兹记其图曰：“黄帝巡狩，到於东海滨时，白泽出，能言语，以足知万物情，除民时害，贤君明则显，天地祥瑞也。”《涉世录》二十一曰：“李子问曰：‘人家或有腊呼，或有金鸣，是何怪乎？’对曰：‘昔轩辕黄帝问白泽曰：天下宁静，见何怪乎？白泽乃曰：若要解怪，但将《白泽图》於堂上挂之，虽有妖怪，不能成灾。赤蛇落地，鬼名大扶。鸡生软子，鬼名彩女。见蛇相交，鬼名神通。宵间鸡声，鬼名贼吏。蛇入人家，鬼名孔禽。鸟屎污衣，鬼名飞游。狗上人屋，鬼名春女。雌作雄声，鬼名死龙。狗行反耳，鬼名大阳。野鸟入屋，鬼名不穴。狗上屋上卧，鬼为神霞。狐狸作声，鬼名怀珠。鼠耕破地，鬼名金光。血污人衣，鬼名游几。饭甑作声，鬼名欽女。夜梦不祥，鬼名临月。鼠声唧唧，鬼名金曹。灶前生饭菜，鬼名水淡。’”予谓“呼名自当去”，“呼名”众说甚不谛当。有人常受持神咒，谙得白泽语底，见鬼魅时，或诵咒，或呼名，避彼灾害。虽然，择千百人求诵咒人，七八个亦难得；择千百人求忆持白泽语底，二三个亦难得。纵复有谙得白泽语底人，鬼若现殊形異貌，变化无穷，为何鬼魅祟，呼彼名，思议寻讨间，必为彼惊落心魂。谚曰：心动则鬼神振铁杖。又曰：惊怖妄起，主心不定故。然便呼名者，返照自心谓乎？返照自心，则是唤起自己本来人者也。自己本来人才出头，则柳失绿，花失红，火失热，水失冷，其光明盛大而透汉彻泉，名之为毘卢全身，名之为金

> 刚正眼，十方法界不见佛、不见祖，上下四维，一团宝光聚，闲神野鬼，乞命无暇，何处留痕迹。问：自心如何唤起？曰：行路若见瑞岩老，低头合掌，子细问讯。

《记闻》虽然引用了《白泽图》等大段文字，却认为一般人很少能忆持白泽之语，所以主张寒山诗中的“呼名”是“反照自心”、“唤起自己本来人”，以自己心性的伟大力量战胜闲神野鬼，可见禅者的修养功夫。不过这并不符合寒山诗的原意。

寒山诗第三句“捺硬莫采渠”是说，倘若鬼魅呼唤“若人”的名字，则应硬着头皮不加理睬。盖古代民间相传，鬼物欲害人，往往先呼其人，如蒙答应，乃得害之；若其不应，则鬼物无能为害也。举例为证，如《搜神记》卷一七：

> 东莱有一家姓陈，家百馀口，朝炊，釜不沸。举甑看之，忽有一白头公从釜中出。便诣师卜，卜云：“此大怪，应灭门。便归大作械，械成，使置门壁下，坚闭门在内。有马骑麾盖来叩门者，慎勿应。”乃归，合手伐得百馀械，置门壁下。果有人至，呼不应。主帅大怒，令缘门入。从人窥门内，见大小械百馀，出门还说如此。帅大惶惋，语左右云：“教速来，不速来，遂无一人当去，何以解罪也？从此北行可八十里，有一百三口，取以当之。”后十日，此家死亡都尽。此家亦姓陈。

《搜神后记》卷七：

> 王疑此材妖异，乃取纳蟹笼中，系头担归，云：至家当斧斫燃之。未至家二三里，闻笼中窣窣动。转头顾视，见向

材头变成一物，人面猴身，一身（手）一足，语王曰："我性嗜蟹，比日实入水破君蟹断，入断食蟹。相负已尔，望君见恕，开笼出我。我是山神，当相佑助，并令断得大蟹。"王曰："如此暴人，前后非一，罪自应死。"此物种类专请乞放（按当据《太平广记》卷三六〇作"此物懇告，苦请乞放"）。王回顾不应。物曰："君何姓名，我欲知之。"频问不已，王遂不答。去家转近，物曰："既不放我，又不告我姓名，当复何计，但应就死耳。"王至家，炽火焚之，后寂然无复声。土俗谓之山獭，云知人姓名则能中伤人，所以勤勤问王，欲害人自免。

同卷又载：

晋中兴后，谯郡周子文，家在晋陵。少时喜射猎，常入山。忽山岫间有一人，长五六丈，手捉弓箭，箭镝头广二尺许，白如霜雪，忽出声唤曰："阿鼠（子文小字）！"子文不觉应曰："喏。"此人便牵弓满镝向子文，子文便失魂厌伏。

《太平御览》卷九一一引《列异传》曰：

中山王周南，正始中为襄邑长。有鼠衣冠出厅事，语曰："尔某日当死。"周南不应。至期复出，冠帻绛衣，语曰："尔日中当死。"复不应。入复更出，日适中，鼠曰："周南，汝不应我死，我复何道！"遂颠蹷而死。即失衣冠，视如常鼠也。

《太平广记》卷四四〇《清河郡守》（出《幽明录》）：

清河郡太守至，前后辄死。新太守到，如厕，有人长三尺，冠帻皂服，云："府君某日死。"太守不应，意甚不乐，乃使吏为作亡具，外颇怪。其日日中如厕，复见前所见人，言："府君今日中当死。"三言亦不应。乃言："府君当道而不道，鼠为死。"乃顿仆地，大如豚。郡内遂安。

又卷三四八《沈恭礼》（出《博异志》）：

此厅人居多不安，少间有一女子，年可十七八，强来参谒，名曰蜜陀僧，君慎不可与之言。或托是县尹家人，或假四邻附，辄不可交言，言则中此物矣。

又卷三二一《李元明》：

前唐李元明，尝在床上卧。时夜半，忽闻人呼云："元明！元明！"久乃出应，有二人便牵将去。入屋下，舍去，不知所在。至逾时，竟鲜所见。徐扪所坐床，是棺木，四壁皆是冢。恐怖不安，欲去，难如升天，不复能出。家人左右索，不知所往，因率领仆从，乃共大呼其名。元明於冢中闻，遥应之，乃凿门出之。

又卷三五二《李戴仁》（出《北梦琐言》）：

江河边多伥鬼，往往呼人姓名，应之者必溺，乃死者魂诱之也。

清袁枚《子不语》卷一四《狸称表兄》:

六合老梅庵多狸，夜出迷人，在窗外必呼人字，称曰表兄。人相戒不答，则彼自去。

鲁迅《从百草园到三味书屋》:

长妈妈曾经讲给我一个故事听：先前，有一个读书人住在古庙里用功，晚间，在院子里纳凉的时候，突然听到有人在叫他。答应着，四面看时，却见一个美女的脸露在墙头上，向他一笑，隐去了。他很高兴，但竟给那走来夜谈的老和尚识破了机关。说他脸上有些妖气，一定遇见"美女蛇"了；这是人首蛇身的怪物，能唤人名，倘一答应，夜间便要来吃这人的肉的。……结末的教训是：所以倘有陌生的声音叫你的名字，你万不可答应他。

足见此种观念一直延续到近代。

至于寒山诗第四句"呼名自当去"，则是说"若人"遇逢鬼魅，倘能呼鬼魅之名，则鬼魅自会避去。盖古代民间相传，若逢遇鬼物精怪，如知其名而呼之，则能辖制鬼物，使之不能为害，或自离去，或被人役使，或逢凶化吉。如《抱朴子内篇·登涉》:

昔张盖蹹及偶成高二人，并精思於蜀云台山石室中。忽有一人著黄练单衣葛巾，往到其前曰："劳乎道士，乃辛苦幽隐。"於是二人顾视镜中，乃是鹿也，因叱之曰："汝是山中老鹿，何敢诈为人形！"言未绝，而来人即成鹿而走去。

山中山精之形，如小儿而独足，走向後，喜来犯人。人

入山，若夜闻人音声大语，其名曰蚑，知而呼之，即不敢犯人也。一名热内，亦可兼呼之。又有山精，如鼓赤色，亦一足，其名曰晖。又或如人，长九尺，衣裘戴笠，名曰金累。或如龙而五色赤角，名曰飞飞。见之皆以名呼之，即不敢为害也。

山中寅日，有自称虞吏者，虎也。称当路君者，狼也。称令长者，老狸也。卯日称丈人者，兔也。称东王父者，麋也。称西王母者，鹿也。辰日称雨师者，龙也。称河伯者，鱼也。称无肠公子者，蟹也。巳日称寡人者，社中蛇也。称时君者，龟也。午日称三公者，马也。称仙人者，老树也。未日称主人者，羊也。称吏者，獐也。申日称人君者，猴也。称九卿者，猿也。酉日称将军者，老鸡也。称捕贼者，雉也。戌日称人姓字者，犬也。称成阳公者，狐也。亥日称神君者，猪也。称妇人者，金玉也。子日称社君者，鼠也。称神人者，伏翼也。丑日称书生者，牛也。但知其物名，则不能为害也。

其次则论百鬼录，知天下鬼之名字，及《白泽图》、《九鼎记》，则众鬼自却。

《法苑珠林》卷四五《审察篇·审学部》引《白泽图》曰：

厕之精名曰依衣，青衣持白杖，知其名呼之者除，不知其名则死。

玉之精名曰岱委，其状美女衣青衣，见之以桃匕刺之，呼其名则得之。

又金之精名仓嗐，状如豚，居人家，使人不宜妻，以其名呼之则去。

又故门之精名曰野，状如侏儒，见之则拜，以其名呼之，宜饮食。

又故泽之精名曰冕，其状如蛇，一身两头，五采文，以其名呼之，有使取金银。

又故废丘墓之精名曰无，状如老役夫，衣青衣而操杵，好舂，以其名呼之，使人宜禾谷。

又故道径之精名曰忌，状如野人行歌，以其名呼之，使人不迷。

又故车之精名曰宁野，状如辒车，见之伤人目，以其名呼之，不能伤人目。

又在道之精名曰作器，状如丈夫，善眩人，以其名呼之则去。

又故臼之精名曰意，状如豚，以其名呼之则去。

又故井故渊之精名曰观，状如美女，好吹箫，以其名呼之则去。

又绝水有金者精名侯伯，状如人，长五尺，五彩衣，以其名呼之则去。

又故台屋之精名曰两贵，状如赤狗，以其名呼，使人目明。

又左右有山石水生，其润水出流，千岁不绝，其精名曰喜，状如小儿，黑色，以其名呼之，使取饮食。

又三军所战精名宾满，其状如人头无身，赤目见人则转，以其名呼之则去。

又故水石者精名庆忌，状如人乘车盖，一日驰千里，以其名呼之，则可使入水取鱼。

又故市之精名曰问，其状如囷无手足，以其名呼之则去。

又故室之精名曰孙龙，状如小儿，长一尺四寸，衣黑衣，赤帻大冠，带剑持戟，以其名呼之则去。

又山之精名忧，状如鼓，一足如行，以其名呼之，可使取虎狼豹。

又故牧弊池之精名曰戚顿，状如牛无头，见人则逐人，以其名呼之则去。

又夜见堂下有儿被发走，勿恶之，精名曰沟，以其名呼之则无咎。

又百岁狼化为人女，名曰知女，状如美女坐道旁，告丈夫曰："我无父母兄弟。"若丈夫取为妻，经年而食人，以其名呼之则逃走去。

又故溷之精名曰卑，状如美女，而持镜呼之，知愧则去也。

《后汉书·阴兴传》李贤注引《杂五行书》曰：

灶神名禅，字子郭，衣黄衣，夜被发从灶中出，知其名呼之，可除凶恶。

按《管子·水地》：

故涸泽数百岁，谷之不徙、水之不绝者，生庆忌。庆忌者，其状若人，其长四寸，衣黄衣，冠黄冠，戴黄盖，乘小马，好疾驰，以其名呼之，可使千里外一日反报，此涸泽之精也。涸川之精者生於蟡，蟡者一头而两身，其形若蛇，其长八尺，以其名呼之，可以取鱼鳖，此涸川之精也。

可见此类说法，由来甚古也。寒山诗的“捺硬莫采渠，呼名自当去”，是中国民间自古相传的对付鬼魅精怪之法。《记闻》因为一般人不能尽记鬼物之名而生疑，其实没有必要。因为诚如《记闻》所云：“世有称《白泽图》者，虽未详来故，户户有之。”足见这类图籍是普及于民间的。何况对付鬼魅的方法，也是需要经过学习才能掌握的，熟记鬼物之名便是必要的学习过程。寒山此诗教诲世人以对付鬼魅之法，是民俗学研究的饶有趣味的资料。今日读之，但觉憨态可掬，遂忘其荒诞不经也。

十一　饶君带虎睛

寒山诗七七首：“纵你居犀角，饶君带虎睛。桃枝将辟秽，蒜壳取为璎。暖腹茱萸酒，空心枸杞羹。终归不免死，浪自觅长生。”

第二句的“带虎睛”，是寒山诗的难点之一，《记闻》便说：“‘带虎睛’事迹未详。”《管解》则以《易·颐卦》“虎视眈眈”为释，显然也没有搔着痒处。《校注》曰：

> 带虎睛：《太平御览》卷八百九十一引王子年《拾遗录》曰：“始皇二年騫涓国画工者名烈裔，刻白玉两虎，削玉为毛，有如真矣，不点两睛。始皇使馀工夜往点之为睛，旦往虎即飞去。明年，南郡有白虎二头。始皇使视之，乃是先刻玉。始皇命去目睛，二虎不能复去。”

但这是“点虎睛”的典故，而不是“带虎睛”的典故。据寒山诗意，“虎睛”与“犀角”、“桃枝”等等同是辟秽之物，这种“虎睛”，亦见于杜牧《杜秋娘诗》：“燕禖得皇子，壮发绿緌緌。

画堂授傅姆，天人亲捧持。虎睛珠络褓，金盘犀镇帷。”可知“虎睛”是皇子佩戴之物，且和下句之“犀”并举，正如寒山诗以“犀角”与“虎睛”对举一样。冯集梧注引《图经本草》：“虎睛多伪，须自获者乃真。”亦未能完全解决问题。吴融《个人三十韵》：“炷香龙荐脑，辟魇虎输睛。”下句说的显然也是“虎睛”，“辟魇”道出了“虎睛”的效用。《太平广记》卷三四〇《卢顼》（出《通幽录》）：

> 是夕冬至除夜，卢家方备粢盛之具，其妇人鬼倏闪於牖户之间，以其闹，不得入。卢生以二虎目系小金左右臂，夜久，家人怠寝，妇人忽宠小金惊叫。妇人怒曰：“作饼子，何不啖我。”家人惊起，小金乃醒，而左臂失一虎目。忽窗外即言“还你”，遂掷窗有声，烛之果得。後数日视之，帛裹乾茄子，不复虎目矣。

所云“虎目”，也就是“虎睛”。“卢生以二虎目系小金左右臂”，本意在于避“妇人鬼”。那么，“虎睛”究竟是什么东西呢？是一种类似琥珀的石子，相传是由死虎目光入地所化，故名“虎睛”。《酉阳杂俎前集》卷一一《广知》：

> 虎初死，记其头所藉处，候月黑夜掘之。欲掘时，而有虎来吼掷前後，不足畏，此虎之鬼也。深二尺，当得物如琥珀，盖虎目光沦入地所为也。

所云“得物如琥珀”者，即“虎睛”也。又卷一六《毛篇》：

> 虎夜视，一目放光，一目看物。猎人候而射之，光坠入

地成白石，主小儿惊。

《说郛》（商务本）卷一二宋贾似道《悦生随抄》：

虎目光落地，亦成白石。

以上所云“白石”，亦即“虎睛”也。宋黄休复《茅亭客话》卷八《李吹门》亦云：

凡虎视，只以一目放光，一目看物。猎人捕得，记其头藉之处，须至月黑，掘之尺馀方得，如石子色，琥珀状，此是虎目精魄沦入地而成，琥珀之称因此。主疗小儿惊痫之疾。

由于“虎睛”兼可主疗小儿惊痫之疾，故亦可入药。清褚人获《坚瓠三集》卷二《桑寄生传》引萧观澜《桑寄生传》：“状貌瑰异，龙骨而虎睛。”所云“龙骨”、“虎睛”，皆是药名。至于“虎睛”何以有驱邪除魔之效，则是由于古代相传虎能噬鬼也。《续汉书·礼仪志中》：“设桃梗、郁櫑、苇茭毕。”刘昭注引《山海经》曰：

东海中有度朔山，上有大桃树，蟠屈三千里，其卑枝门曰东北鬼门，万鬼出入也。上有二神人，一曰神荼，二曰郁櫑，主阅领众鬼之恶害人者，执以苇索，而用食虎。

“食虎”即“饲虎”。《太平御览》卷八九一引《风俗通》曰：

虎者阳物，百兽之长也，能噬食鬼魅。今人卒得病，烧皮饮之，系其衣服，亦辟恶，此其验也。

《酉阳杂俎续集》卷四《贬误》：

俗好於门上画虎头，书“聻”字，谓阴刀鬼也。予读《汉旧仪》，说傩逐疫鬼，又立桃人、苇索、沧耳、虎等。“聻”为合“沧耳”也。

故知“带虎睛”亦如立桃人、苇索等等，皆有驱鬼除邪之效也。

“虎睛”其实就是琥珀。“琥珀”之字，最早写作“虎魄”，《汉书·西域传上》：“（罽宾国）出封牛、水牛、象、大狗、沐猴、孔爵、珠玑、珊瑚、虎魄、璧流离。”何以叫做“虎魄”呢？诚如《茅亭客话》所云：“此是虎目精魄沦入地而成，琥珀之称因此。”后来的人们不知“虎魄”一词的含义，因为它属于宝石之类，所以创造了形声字“琥珀”来称呼它，而历代编写字书的人也都不能追溯根源，所以人们普遍地把“琥珀”看做是一个记音的词，而不知道它的真实来历了。

十二　我今有一襦，非罗复非绮

寒山诗八二首：“我今有一襦，非罗复非绮。借问作何色？不红亦不紫。夏天将作衫，冬天将作被。冬夏递互用，长年只这是。”

这首诗所描写的“襦”，究竟是一件怎样的衣服呢？《校注》曰：

> 襦：《说文》："襦，短衣也。"段注："颜注《急就篇》曰：'短衣曰襦，自膝以上。'按襦若今袄之短者，袍若今袄之长者。"

以上对"襦"的解释，自然是正确的。不过寒山诗云"非罗复非绮"、"不红亦不紫"，则另有特殊的含义。其中"不红亦不紫"一句，《寒山》注曰：

> 红和紫等衣服是仅允许有高位高官的人和高级僧侣服用的服色。

《寒山诗》注则引《论语·乡党》"君子不以绀緅饰，红紫不以为亵服"为释。我认为都还没有揭示出寒山诗的真实意义。

寒山此诗所说的"襦"，用作衣类的泛称，其实是指袈裟，"非罗复非绮"、"不红亦不紫"便是对袈裟的描述。按制作袈裟之质材，佛教的说法不尽一致，或云不得用罗绮等，因为罗绮由蚕丝织成，而养蚕缫丝伤害物命，故禁不用也。《祖堂集》卷三《一宿觉和尚》：

> 食不耕锄，衣不蚕口。

所云"衣不蚕口"，即是不穿着罗绮等丝织品也。道宣《四分律删繁补阙行事钞》卷下一：

> （袈裟）必须厚重熟緻者。若细薄生疏绫罗锦绮纱縠䌷绢等，並非法物。

《缁门警训》卷八载大智律师《三衣赋》：

吾有三衣，古圣真规。粗疏麻苧为其体，兽毛蚕口伤命害其慈。

按“三衣”即袈裟。寒山诗“非罗复非绮”，正谓袈裟不用罗绮制作，以免伤命害慈也。至于“不红亦不紫”，则是描写袈裟的颜色。“袈裟”义译“坏色衣”，其颜色为“坏色”，即非青黄赤白黑等纯色，而用他色染坏之。《魏书·释老志》：

汉世沙门皆衣赤布，后乃易杂色。

《梵网经卢舍那佛说菩萨心地戒品第十》卷下：

应教身所著袈裟，皆使坏色，与道相应，皆染使青黄赤黑紫色，一色染衣，乃至卧具，尽以坏色。

道宣《四分律删繁补阙行事钞》卷下一：

上色染衣不得畜，当坏作袈裟色（此云不正色染，具有正翻）。若作五纳衣者，得上色碎段者，裁作五纳亦得。《涅槃》云：听受衣服皮革等。虽听畜种种衣，要是坏色。《十诵》云：一切青黄赤白黑五种纯色衣不得著，除纳衣。……准上律论及经，并不得纯色，必有须坏，不坏不成受持，著者得罪。

故知以红紫等等纯色制作袈裟，亦佛制所禁。不过自武则天

始以紫衣赐僧法朗等以示宠荣，中国遂有赐僧紫衣的制度，但这是对于佛教规范加以改变的特例，一般僧徒所服袈裟仍多用坏色。寒山诗“不红亦不紫”，正是形容坏色袈裟的颜色。

关于寒山的身份，过去一般称他为“诗僧”。近年来论者多指出他是隐居寒岩的贫士，这是很正确的。不过从寒山的“我今有一襦”诗看来，他曾经有一件袈裟，“夏天将作衫，冬天将作被”。寒山诗二六九首也说：“自从出家後，渐得养生趣。”虽然寒山远未过着严格的僧侣生活，但他是否一度具有僧侣的身份，则是可以进一步深入研究的。

十三　痴人好炉冶

寒山诗九四首：“贤士不贪婪，痴人好炉冶。麦地占他家，竹园皆我者。努膊觅钱财，切齿驱奴马。须看郭门外，垒垒松柏下。”

第二句“痴人好炉冶”，《校注》有注曰：

> 炉冶　指道士炼丹欲成仙。

偶检《汉语大词典》，于“炉冶”条下引寒山此诗前四句，释为：

> 比喻精心筹算；精心的筹算。

以上两说各不相同，但皆非诗人原意。寒山诗的“炉冶”，指开炉冶炼金属，这本是“炉冶”最常用的意义，《晋书·王沈传》载沈《释时论》：“融融者皆趋热之士，其得炉冶之门者，惟

扶炭之子。”寒山诗的“痴人好炉冶”，是说痴人贪爱聚敛财富，盖古代富人多以采矿冶炼而致富，兹以《史记》为例，《平准书》曰：

孔仅，南阳大冶，皆致生累千金

又《货殖列传》：

邯郸郭纵以铁冶成业，与王者埒富。

蜀卓氏之先，赵人也，用铁冶富……即铁山鼓铸，运筹策，倾滇蜀之民，富至僮千人，田池射猎之乐，拟於人君。

程郑，山东迁虏也，亦冶铸，贾椎髻之民，富埒卓氏。

宛孔氏之先，梁人也，用铁冶为业，秦伐魏，迁孔氏南阳，大鼓铸，规陂池，连车骑，游诸侯，因通商贾之利，有游闲公子之赐与名。然其赢得过当，愈于纤啬，家致富数千金，故南阳行贾尽法孔氏之雍容。

鲁人俗俭啬，而曹邴氏尤甚，以铁冶起，富至巨万。

以上巨富莫不以炉冶起家，故寒山诗以“痴人好炉冶”与“贤士不贪婪”对举，“好炉冶”正言其贪婪于财富也。

十四　乞狗也不吃

寒山诗〇九九首：“蹭蹬诸贫士，饥寒成至极。闲居好作诗，札札用心力。贱他言孰采，劝君休叹息。题安糊饼上，乞狗也不吃。”

《校注》说：

题安二句　大意为诗题不好作，写了诗题的糊饼，连乞食的狗都不肯吃。

把“题安糊饼上”解释为“写了诗题的糊饼”，是把作为动词的“题”解释为名词了。“题安糊饼上”就是写在糊饼上。至于把“乞狗”解释为“乞食的狗”，则和《寒山》的注释一致，后者说：

乞狗　乞食之狗。若据旧读法，读之为“狗に乞うるも”（给与狗），则甚为牵强。

楚按，其实据旧读法读“乞狗”为“给与狗”是符合寒山原意的，“乞狗也不吃”就是喂狗狗也不吃。“乞”即给予之义，《汉书·朱买臣传》：“妻自经死，买臣乞其夫钱令葬。”颜师古注：“乞音气。”《左传》昭公十六年“毋或匄夺”，孔颖达疏：“乞之与乞，一字也，取则入声，与则去声。”宋袁文《瓮牖闲评》卷四：“诗家用乞字，当有二义，有作去声用者，有作入声用者。如陈无己诗云‘乞与此翁元不称’，苏东坡诗云‘何妨乞与水精鳞’，此作去声也。如唐子西诗云‘乞取蜀江春’，东坡诗云‘乞得胶胶扰扰身’，此作入声用也。”《文选》卷四〇任昉《奏弹刘整》：“分财，以奴教子乞大息寅。”《高僧传》卷一〇《晋上虞龙山史宗传》：“遗布三十匹，悉以乞人。”韩愈《嘲少年》：“直把春偿酒，都将命乞花。”皎然《戏作》：“乞我百万金，封我异姓王，不如独悟时，大笑放清狂。”《景德传灯录》卷一〇《镇州普化禅师》：“或将铎就人耳边振之，或拊其背，有回顾者，即展手云：‘乞我一钱。’”寒山诗之“乞狗”，正作去声用，谓予狗也。俗语有“肉包子打狗，有去无回”之说，立意虽与寒山诗“题安

糊饼上，乞狗也不吃”相反，但上句“肉包子打狗”，正与寒山诗“乞狗”同意。

十五　冰水不相伤，生死还双美

寒山诗一〇〇首：“欲识生死譬，且将冰水比。水结即成冰，冰消返成水。已死必应生，出生还复死。冰水不相伤，生死还双美。”

末二句“冰水不相伤，生死还双美”，《校注》有注曰：

> 冰水二句　意为人与动物不相杀、不相食，才能使生者死者皆美满。

按照这条注释，似乎寒山此诗是一首戒杀生食肉的诗，这就完全违背了诗意。产生误解的原因，或许是由于把原文“不相伤”理解为“不相杀、不相食”，其实“不相伤”只是不相妨碍之意，如白居易《效陶潜体诗》：“济水澄而洁，河水浑而黄，交流列四渎，清浊不相伤。”末句正谓清浊不相妨碍耳。

寒山此诗讨论的是生与死的关系，这是一个哲学命题。寒山以冰水的关系比喻生死的关系，以冰水的转换不已比喻生死的转换不已。冰水的转换只是形式的不同，生死的转换亦无本质的差异，所以说“冰水不相伤，生死还双美”，冰与水、生与死，达到了和谐的统一。这个比喻出于《楞严经》卷三：

> 始终相成，生灭相续，生死死生，生生死死，如旋火轮，未有休息。阿难，如水成冰，冰还成水。

关于冰水之譬，钱钟书《管锥编》论之最详，见该书一〇一一、一〇一二页。兹再援引禅家数例，以为补充。《小室六门·第五门悟性论》：

众生与菩提，亦如水之与冰。为三毒所烧，即名众生；为三解脱所净，即名菩提。为三冬所冻，即名为冰；为三夏所消，即名为水。若舍却冰，即无别水；若弃却众生，即无别菩提。明知冰性即是水性，众生性者即菩提性也。

《楞伽师资记序》：

故知众生与佛性，本来共同。以水况冰，体有何异？冰由质碍，喻众生之系缚；水性虚通，等佛性之圆净。

《祖堂集》卷三《慧忠国师》：

譬如寒月，结水为冰；及至暖时，释冰为水。众生迷时，结性成心；众生悟时，释心成性。

《景德传灯录》一三《终南山圭峰宗密禅师》：

然身中觉性，未曾生死，如梦被驱役，而身本安闲，如水作冰，而湿性不易。

敦煌写本斯五五八八号歌词：

佛即是人人是佛，识取真假物。即冰是水水为冰，何处

认疏亲。迷即众生悟是佛，能出还能没。慧日消除冻永冰，本性湛然疑。佛即喻如冰永智，智者还知委。迷人心地得惺惺，回暗却为明。

明释德清《憨山老人梦游集》卷四《示容玉居士》：

盖众生与佛，如水与冰，心迷则佛作众生，心悟则众生是佛，如水成冰，冰融成水，换名不换体也。

按论者引用冰水之喻，大旨在言形式虽异，本质则同，至于具体的含义，则因讨论的问题不同而有所变化。上引禅家各例讨论的是众生与佛性的关系，引用冰水之喻意在说明，众生与佛性形式不同，本质无异。若寒山此诗讨论的是生死关系，引用冰水之喻则是为了说明，生之与死，形式虽异，本质无别也。

十六 酒尽缘歌啐

寒山诗一四二首："自有悭惜人，我非悭惜辈。衣单为舞穿，酒尽缘歌啐。当取一腹饱，莫令两脚儽。蓬蒿钻髑髅，此日君应悔。"

第四句"酒尽缘歌啐"，《校注》有注曰：

啐（cuì） 尝也。《礼记·杂记》："主人之酢也哜之，众宾兄弟则皆啐之。"注："哜、啐皆尝也。哜至齿，啐入口。"

按寒山诗云"缘歌啐"，则此"啐"字与歌有关，应即"嗺"

字，饮宴时以歌声送酒促饮为“嗺”。清俞樾《茶香室四钞》卷二五《嗺酒》：

> 宋叶梦得《石林燕语》云：“公燕合乐，每酒行一终，伶人必唱‘嗺酒’，然後乐作，此唐人送酒之辞。本作‘碎’音，今多为平声。王仁裕诗：‘淑景易从风雨去，芳樽须用管弦嗺。’”按“嗺”字《广韵》云“嗺歌”，《集韵》云“促饮”，促饮合乎嗺酒之义，然不知何解。《玉篇》云：“撮口也。”与此义无涉。《广韵》、《集韵》灰部“嗺”字皆两见，今韵则无。

楚按，据叶梦得说，“嗺”字本作“碎”音，《广韵》去声十八怪，“碎”与“啐”（送酒声）同一小韵（苏内切），故寒山诗书“嗺”作“啐”，音同故也。叶氏又云“今多为平声”，故亦有写作“催”者，如《法演禅师语录》卷上：“妙舞更须知遍拍，《三台》须是大家催。”《三台》者，即嗺酒促饮之乐曲，唐李匡乂《资暇集》卷下《三台》：“今之嗺酒三十拍促曲名《三台》者何？或曰：昔邺中有三台，石季伦常为宴游之地，乐工倦怠，造此以促饮也。”宋张表臣《珊瑚钩诗话》卷三：“乐部中有促拍催酒，谓之《三台》。”所云“嗺酒”、“催酒”，即是“嗺酒”也。

十七　坐社频腹痛

寒山诗一五八首：“昔时可可贫，今朝更贫冻。作事不谐和，触途成倥偬。行泥屡脚屈，坐社频腹痛。失却斑猫儿，老鼠围饭瓮。”

第六句“坐社频腹痛”，《寒山诗》有注曰：

坐社：社是唐代村落共同体的名称。"坐社"相当于按月而定的担任社的组织人的"月直"（月当番）的工作。例如敦煌写本（S5813号）的《社司转帖》（以一社之长的社司的名义发布的回状）中所书的"二月坐社汜子昇"，即由担任二月份社的月值班的汜子升作为社务的负责人传送此份回状的意思。

《校注》则注曰：

坐社　指社日集会祭神。《荆楚岁时记》："社日，四邻并结宗会社，宰牲牢，为屋於树下，先祭神，然後享其胙。"

以上两家之注不同，《校注》较为接近诗意。寒山诗的"坐社"，就是参加社日宴会。按"社"为土地之神，古代以春秋二时祭祀社神，春社为立春后的第五个戊日，秋社为立秋后的第五个戊日，祭神之后，乡邻分飨其胙，后来亦演变为宴会聚餐，如《太平御览》卷三六四引《董卓别传》：

时遇二月社，民在社下饮食。悉就断头，驾其车马，载其妇女财物。

《隋书·李士谦传》：

李氏宗党豪盛，每至春秋二社，必高会极欢，无不沉醉喧乱。

《全唐文》卷三唐高祖《立社诏》：

京邑庶士，台省群官，里閈相从，共尊社法，以时供祀，各申祈报，兼存宴醑之义，用洽乡党之欢。

殷尧藩《郊行逢社日》：

酒熟送迎便，家家庆有年。

王驾《社日》：

鹅湖山下稻粱肥，豚栅鸡栖半掩扉。桑柘影斜春社散，家家扶得醉人归。

《太平广记》卷二五二《千字文语乞社》（出《启颜录》）：

敬白社官三老等：切闻政本於农，当须务兹稼穑。若不云腾致雨，何以税熟贡新。圣上臣伏戎羌，爱育黎首，用能闰馀成岁，律吕调阳。某人等並景行维贤，德建名立。遂乃肆筵设席，祭祀蒸尝。鼓瑟吹笙，弦歌酒宴。上和下睦，悦豫且康。礼别尊卑，乐殊贵贱。酒则川流不息，肉则似兰斯馨。非直菜重芥姜，兼亦果珍李柰。莫不矫首顿足，俱共接杯举觞。岂徒戚谢欢招，信乃福缘善庆。但某乙索居闲处，孤陋寡闻。虽复属耳垣墙，未曾摄职从政。不能坚持雅操，专欲逐物意移。忆内（肉）则执热愿凉，思酒如骸垢想浴。老人则饱饫烹宰，某乙则饥厌糟糠。钦风则空谷传声，仰惠则虚堂习听。脱蒙仁慈隐恻，庶有济弱扶倾。希垂顾答审

详，望咸渠荷滴历。某乙即稽颡再拜，终冀勒碑刻铭。但知悚惧恐惶，实若临深履薄。

此篇托为寒士乞求参加社日宴会之文，其中嵌入了许多《千字文》的成句，虽属游戏之作，亦可见社日宴会的盛况。寒山诗的"坐社"即参加社日宴会，寒山诗的"腹痛"即腹疾，如腹泻之类，《黄帝内经灵枢·病传》：

淫邪泮衍，血脉传溜，大气入藏，腹痛下淫，可以致死，不可以致生。

坐社而频频腹痛，则纵有山珍海味盈于目前，亦只能徒然垂涎而已，故寒山诗以"坐社频腹痛"与"行泥屡脚屈"等并列，作为贫士"作事不谐和，触途成倥偬"之一例。李义山《杂纂·闷损人》："遇佳食时，脾胃不调。"正可作为寒山诗"坐社频腹痛"的注脚。

十八　罗汉门前乞，趁却闲和尚

寒山诗一九九首后半云："择佛烧好香，拣僧归供养。罗汉门前乞，趁却闲和尚。不悟无为人，从来无相状。封疏请名僧，嚫钱两三样。云光好法师，安角在头上。汝无平等心，圣贤俱不降。凡圣皆混然，劝君休取相。"

诗中提到"罗汉门前乞"云云，《校注》曰：

罗汉　佛家语　梵文译音阿罗汉之简称。是小乘佛教修行的最高果位。佛家称断尽三界一切见惑之圣者为得阿罗

汉果。

其余各家的注释，也都到此为止。这类注释当然没有错，不过要想完全理解这段诗的含意，停留在一般性的名词解释是不够的，还须进一步明白，寒山说的“罗汉”，实际上是指圣僧宾头卢罗汉，他在唐代是家喻户晓的。道宣《集神州三宝感通录》卷下：

按诸经律，佛令大阿罗汉宾头卢不得灭度，传于佛法于三天下，福利群生，令出生死。

从此宾头卢罗汉游行人间的传说便层出不穷，这个皓眉覆面的宾头卢罗汉，便成为最知名、最接近于普通民众的罗汉，被尊称为“圣僧”。《高僧传》卷五《释道安传》：

安常注诸经，恐不合理，乃誓曰：“若所说不堪远理，愿见瑞像。”乃梦见胡道人，头白眉毛长，语安曰：“君所注经，殊合道理。我不得入泥洹，住在西域，当相助弘通，可时时设食。”後《十诵律》至，远公乃知和上所梦宾头卢也。於是立座饭之，处处成则。

《道宣律师感通录》云：

岂惟五台，今终南山、太白、太华、五岳名山，皆有圣人，为住佛法，处处有之。人有供设，必须预请，七日已前，在静室内安置坛座，烧香列疏，闭户祈求，无不感应，至时来赴，凡圣难知。若不尔者，缘请既多，希来至饭。今

时有作宾头卢圣僧像立房供养，亦是一途。然须别地空座前置碗钵，至僧食时，令大僧为受，不得僧家盘筋设之，以凡圣虽殊，俱不触僧食器。至俗家则俗所设若不前置静室等者，止可诸徐圣众或可降临，以三天下同一供养，随缘别赴，此宾头卢难一遭遇。

又《宋高僧传》卷一二《唐洛京广爱寺从谏传》曰：

洛中有请谏设食，必排位对宾头卢尊者，其为人之钦奉如此。

可知斋家供僧，皆虚设宾头卢之位。而宾头卢亦时显征验。道宣《集神州三宝感通录》卷下曰：

琳复设圣僧斋，铺新帛於床上。斋毕见帛上有人迹，皆长三尺，众咸服其征感。

更多的传说，则是宾头卢化为老僧形像，上门赴斋。《太平广记》卷一〇〇《长乐村圣僧》（出《记闻》）：

开元二十二年，京城东长乐村有人家，素敬佛教，常给僧食。忽於途中得一座具，既无所归，至家则宝之。後因设斋，以为圣僧座。斋毕众散，忽有一僧扣门请餐。主人曰："师何由知弟子设斋而来此也？"僧曰："见一老僧坐水滨，洗一座具，口仍怒曰：'请我过斋，施钱半于众僧，汙我座具，苦老身自浣之。'吾前施谒，老僧不止，因问之曰：'老阇梨何处斋来，何为自溯？'僧具言其由，兼示其家所在，

故吾来此。”主人大惊，延僧进户。先是圣僧座，座上有羹汁翻汙处。主人乃告僧曰：“吾家贫，卒办此斋，施钱少，故众僧皆三十，佛与圣僧各半之。不意圣僧亲临，而又汙其座具。愚戆盲冥，心既差别，又不谨慎于进退，皆是吾之过也。”

宾头卢罗汉游行人间，常化作衣服弊坏之贫穷老僧，故常被“取相”的俗家排斥，即是寒山诗所云“趁却闲和尚”也。据《请宾头卢法》：

天竺国有优婆塞国王长者，若设一切会，常请宾头卢颇罗堕誓阿罗汉。宾头卢者，字也；颇罗堕誓者，姓也。其人为树提长者现神足故，佛擯之不听涅槃，敕令为末法四部众作福田。请时於静处烧香礼拜，向天竺摩梨山至心称名，言：“大德宾头卢颇罗堕誓受佛教敕，为末法人作福田，愿受我请，於此处食。”若新作屋舍，亦应请之，言：“愿受我请，於此舍床敷止宿。”若普请众僧澡浴时，亦应请之，言：“愿受我请，於此洗浴。”及未明前，具香汤净水澡豆杨枝香油，调和冷暖，如人浴法。开户进入，然後闭户。如人浴讫顷，众僧乃入。凡会食澡浴，要须一切请僧至心求解脱，不疑不昧，信心清净，然後可屈。近世有一长者，闻说宾头卢受佛教敕，为末法人作福田，即如法施设大会，至心请宾头卢，氍毹下遍布华，欲以验之。大众食讫，发氍毹，花皆萎。懊恼自责，不知过从何来。更复精竭，审问经师，重设大会如前，花亦复皆萎。後更倾竭，尽家财产，复作大会，犹亦如前。懊恼自责，列请百馀法师，求请所失，忏谢罪过。始向上座一年老，四布悔其愆咎，上座告之：“汝三会

请我，我皆受请，汝自使奴门中见遮，以我年老衣服弊坏，谓是被摈赖提沙门，不肯见前。我以汝请，欲强入，汝奴以杖打我头破，额右角疮是。第二会亦来，复不见前，我又欲强入，复打我头，额中疮是。第三会亦来，如前被打头，额左角疮是 皆汝自为之，何所懊惋。”言已不现，长者乃知是宾头卢。自尔以来，请人设福，皆不敢复遮门。若得宾头卢，其座华即不萎。若新立房舍床榻，欲请宾头卢时，皆当香汤洒地，燃香油灯，新床新褥奋绵敷之，以白练覆绵上，初夜如法，请之，还闭房户，慎勿轻慢窥看，皆各至心信其必来，精诚感征，无不至也。来则褥上现有卧处，浴室亦现用汤水处。受大会请时，或在上坐，或在中坐，或在下坐，现作随处僧形。人求其異，终不可得。去後见坐处花不萎，乃知之矣。

类似的宾头卢罗汉被势利俗人轻侮的故事，中土亦屡有流传，如《法苑珠林》卷四二《受请篇·感应缘》引《冥祥记》：

晋司空庐江何充，字次道，弱而信法，心业甚精，常於斋堂置於空座，筵帐精华，络以珠宝，设之积年，庶降神异。後大会，道俗甚盛，坐次一僧，容服粗垢，神情低陋，出自众中，径升其座，拱默而已，无所言说。一堂骇怪，谓其谬僻。充亦不平，嫌於颜色。及行中食，此僧饭於高座。饭毕提钵出堂，顾谓充曰：“何侯何劳精进。”因掷钵空中，陵空而去。充及道俗驰遽观之，光仪伟丽，极目乃没。追共惋恨，稽忏累日。

又《善慧大士语录》卷二：

如昔有人，作好饮食，供养圣僧。尔时圣僧化作凡僧形像，来食其食。主人见即辱骂，言我本供养圣僧，不知上人何得受我供养？然只此上人是圣僧身，主人自不识耳。

在敦煌遗书中保存有多道请宾头卢疏文，如斯四六三二曹元忠请宾头卢疏、斯六四二四开宝八年十月请宾头卢疏、斯五六九六淳化三年八月亲从都头陈守道请宾头卢颇罗堕上座疏等，可知当时斋会延请宾头卢的风气十分盛行。倘知寒山此诗的“罗汉”就是指宾头卢罗汉，则此诗后半大意，当可确实领会矣。

十九　四仙傅大士

寒山诗一七二首：“自闻梁朝日，四依诸贤士。宝志万回师，四仙傅大士。显扬一代教，作时如来使。造建僧伽蓝，信心归佛理。虽乃得如斯，有为多患累。与道殊悬远，拆西补东尔。不达无为功，损多益少利。有声而无形，至今何处去。”

第四句“四仙傅大士”，各本文字皆同，但“四仙”究竟指谁，是寒山诗中的一个疑案。自《首书》开始，《管解》、《记闻》、《索赜》以及《寒山诗》、《校注》等，皆认为“四仙”是指梁代的四位仙人。如《首书》注：

四仙，《佛祖统纪》第三十八卷：“华阳真人陶弘景告化，香气积日不散，谥贞白先生，所撰书曰《真诰》，有云：清虚裴真人，弟子三十四人，其十八人学佛道，馀学仙道。紫阳周真人，弟子十五人，四人解佛法。桐柏真人王子乔，弟子二十五人，八人学佛法。对会稽东去岸七万里，其西小

方诸山多有奉佛道，有浮图高百丈，以金玉镂之。”

但是，我对此说极感怀疑，因为第一，陶弘景是道教史上的著名人物，而清虚裴真人等其余三人远非陶弘景之比，无法与之并称为“四仙”。第二，寒山诗中的宝志、万回、傅大士，都是著名的佛教人物，诗中所云“显扬一代教，作时如来使。造建僧伽蓝，信心归佛理”等，也都是佛教之事，虽然寒山对于这些“有为”之事，采取批评的态度，可是原文“四仙”所指一定是佛教人物，不可能是陶弘景等道教人物。第三，虽然清虚裴真人等三位真人的弟子中，有人学习佛法，可是弟子并不等于真人，不能认为三位真人通习佛法。如果认为“四仙”是指这些弟子，则三位真人的弟子中学佛法者共有三十人之多，岂是“四仙”所能包括？何况无论是三位真人，或是这些无名弟子，哪里有资格和宝志、万回、傅大士等著名佛教人物相提并论呢？因此对于寒山诗中的“四仙”，应该另寻解释。

那么，寒山诗的“四仙”究竟是谁呢？我认为他必须具备以下四个条件：第一，他必须是佛教人物；第二，他必须与宝志、万回、傅大士等具有相似的知名度；第三，他必须与宝志等三人属于同一类型的人物，并常常被人相提并论；第四，他还必须与寒山此诗的内容相吻合。根据以上条件，我大胆地猜测，寒山诗的“四仙”应是“泗州”（“州”亦写作“洲”），在传写过程中，“泗”字脱落了偏旁成为“四”，“州”则错成了“仙”，于是造成了这一千古疑案。

“泗州”就是泗州僧伽和尚，亦称泗州大士、泗州大圣等等。他的事迹见于《宋高僧传》卷一八《唐泗州普光寺僧伽传》，《太平广记》卷九六《僧伽大师》，《释氏稽古略》卷三，《神僧传》卷七等，此外内书外纪中也极多记载。《太平广记》卷九六《僧

伽大师》(出本传及纪闻录):

僧伽大师，西域人也，俗姓何氏。唐龙朔初来游北土，隶名於楚州龙兴寺。后於泗州临淮县信义坊乞地施标，将建伽蓝，於其标下掘得古香积寺铭记，並金像一躯，上有普照王佛字，遂建寺焉。唐景龙二年，中宗皇帝遣使迎师入内道场，尊为国师。寻出居荐福寺。常独处一室，而其顶有一穴，恒以絮塞之。夜则去絮，香从顶穴中出，烟气满房，非常芬馥，及晓，香还入顶穴中，又以絮塞之。师常濯足，人取其水饮之，痼疾皆愈。一日，中宗於内殿语师曰："京畿无雨，已是数月，愿师慈悲，解朕忧迫。"师乃将瓶水泛洒。俄顷阴云骤起，甘雨大降。中宗大喜，诏赐所修寺额，以临淮寺为名。师请以普照王字为名，盖欲依金像上字也。中宗以照字是天后庙讳，乃改为普光王寺，仍御笔亲书其额以赐焉。至景龙四年三月二日，於长安荐福寺端坐而终。中宗即令於荐福寺起塔，漆身供养。俄而大风飙起，臭气遍满於长安。中宗问曰："是何祥也?"近臣奏曰："僧伽大师化缘在临淮，恐是欲归彼处，故现此变也。"中宗默然心许，其臭顿息，顷刻之间，奇香郁烈。即以其年五月送至临淮，起塔供养，即今塔是也。后中宗问万回师曰："僧伽大师何人耶?"万回曰："是观音化身也，如《法华经·普门品》云：'应以比丘、比丘尼等身得度者，即皆见之，而为说法。'此即是也。"先是师初至长安，万回礼谒甚恭，师拍其首曰："小子何故久留？可以行矣。"及师迁化後不数月，万回亦卒。师平生化现事迹甚多，具在本传，此聊记其始终矣。

僧伽与宝志、万回、傅大士（傅翕）都是以神异著称的佛教

人物，其中宝志和傅翕是南朝著名的"神僧"，僧伽和万回是唐代著名的"神僧"，这四人是同一类型的人物。当人们提到唐代的著名神异僧徒时，往往把僧伽与万回并列，如《宋高僧传》卷二二感通篇论曰："泗上僧伽，十九类身之应现；万回尊者，五千馀里之往来。"而卷一八《唐虢州阌乡万回传》又说："汝可一日迎万回，此僧宝志之流，可以观其举止，知其祸福也。"又把万回与宝志并举，而宝志又与傅大士齐名。承蒙日本学者衣川贤次见告："僧伽、志公、万回三圣合传见于斯一六二四号敦煌卷子，合并图像也见于圆仁在唐收集的法宝目录中（《坛龛僧伽志公万回三圣像一合》，《入唐新求圣教目录》，《大正藏》第五十五册目录部）。"因此寒山诗把宝志、傅翕、僧伽、万回等四人相提并论，乃是极自然的事。也许可以说，只有泗州僧伽大师，才有资格与宝志、万回、傅大士并列。

如果再从寒山诗的内容看，"显扬一代教，作时如来使，造建僧伽蓝，信心归佛理"，这些诗句和上述四人的事迹是完全吻合的。我要特别提出"造建僧伽蓝"一句来说，《宋高僧传》卷一八《唐泗州普光寺僧伽传》云：

> 初将弟子慧俨同至临淮，就信义坊居人乞地，下标志之，言决于此处建立伽蓝。遂穴土，获古碑，乃齐国香积寺也。得金像，衣叶刻普照王佛字，居人叹异云："天眼先见，吾曹安得不舍乎？"其碑像由贞元、长庆中两遭灾火，因亡踪矣。尝卧贺跋氏家，身忽长其床榻各三尺许，莫不惊怪。次现十一面观音形，其家举族欣庆，倍加信重，遂舍宅焉。其香积寺基，即今寺是也。由此奇异之踪，旋萌不止。

这里记载的僧伽"建立伽蓝"之事，和寒山诗的"造建僧伽

蓝”正相吻合。我们有理由认为，当寒山写下“造建僧伽蓝”这句诗的时候，他的脑海中是想到僧伽“建立伽蓝”之事的。因此说“四仙”是“泗州”之误，是有充足理由的。

二十　作时如来使

上条所引寒山诗一七二首的第六句“作时如来使”，各本文字不尽相同，现稍作解释。这一句中的“作时”是根据四部丛刊景宋本迻录的，全唐诗本同，但宫内省本、正中本、高丽本、四库全书本皆作“作持”，各家注本，或作“作时”，或作“作持”，多无解释，只有《校注》有注曰：

> 作持　佛教术语。谓保持安居说戒、忏悔礼拜等作善之法而策励三业，称之为作持。

《校注》所解释的“作持”指的是佛教戒律的一大类，与“如来使”不构成动宾关系，“作持如来使”语气并不通顺。我以为这个词应该是“任持”，各本上字“作”皆是“任”字形误，盖“作”字别体作“仩”，敦煌写本习见，《正字通》：“作，本作仩。”“任”与“仩”形近，因而相混也。下字当作“持”，景宋本“时”乃“持”字之误。“任持”即担当、承当责任，元稹《唐故建州浦城县尉元君墓志铭》：“宗姪殁，子公庆号骇迷谬，无所据，君自始至终任持之。”《太平广记》卷四二〇《陶岘》（出《甘泽谣》）：“乃投剑环，令摩诃下取。见汨没波际，久而方出，气力危绝，殆不任持。”《祖堂集》卷六《洞山和尚》：“初投村院院主处出家，其院主不任持，师並无欺嫌之心。”又卷一四《高城和尚》：“设使任持浮幻身，运用都无舌身意。”延寿《宗镜

录》卷七四："乃至究竟得成佛时，转舍本来杂染种识，转得始起清净种识，任持一切功德种子，由本愿力，尽未来际，起诸妙用，相续无穷。"按"如来使"即佛的使者，在佛灭度后能够弘扬佛法之人，《妙法莲华经·法师品》："善男子、善女人，我灭度后，能窃为一人说《法华经》，乃至一句，当知是人，则如来使，如来所遣，行如来事。"《黄檗断际禅师宛陵录》："若以领得如来心，见如来意，见如来色相者，即属如来使，为传语人。"寒山诗"宝志万回师，泗州傅大士，显扬一代教，任持如来使"四句，谓宝志等四人显扬佛所说的全部教法，堪任为佛的使者。

二十一　未解乘机杼

寒山诗一七四首："养女畏太多，已生须训诱。捺头遣小心，鞭背令缄口。未解乘机杼，那堪事箕帚。张婆语驴驹，汝大不如母。"

第五句"未解乘机杼"，各本皆无异文。除了《校注》以外，各家亦无注释。《校注》曰：

> 乘机杼　机杼：织布工具。机以转轴，杼以持纬。见《集韵》。乘机杼谓在机中织布。

但是这个"乘"字究竟应该如何解释，仍是问题。我认为各本的"乘"字，皆是"秉"字的形误。"秉机杼"的说法，如曹植《杂诗六首》之三："西北有织妇，绮缟何缤纷。明晨秉机杼，日昃不成文。"孟郊《织妇吟》："当年嫁得君，为君秉机杼。"此外如《文选》卷二五郭泰机《答傅咸》："皦皦白素丝，织为寒女衣。寒女虽妙巧，不得秉杼机。""秉杼机"也就是"秉机杼"，

为了押韵而将“机杼”二字颠倒。寒山诗一二九首：“未能得官职，不解秉耒耜。”“秉耒耜”谓操持耒耜以耕作，犹如“秉机杼”谓操持机杼以织布，“秉”字的用法相同。

二十二　头颊底縶涩

寒山诗一八四首：“笑我田舍儿，头颊底縶涩。巾子未曾高，腰带长时急。非是不及时，无钱趁不及。一日有钱财，浮图顶上立。”

第二句“头颊底縶涩”，宫内省本“縶涩”作“縶湿”。对于这个词的解释，《索赜》是：

谓面皱，寒而无威也。

《寒山》的注释是：

縶涩：非常土气，土里土气。

《寒山诗》的注释是：

縶涩：与其母音相通的拟态语，然意不可解。又宫内厅本作“縶湿”，此据四部丛刊本、五山本。

《研究》的注释是：

縶涩：音ㄓˋㄙㄜˋ，拘谨的样子。

《校注》照用《研究》的注释。以上各家的注释，都没有例证，大概是根据诗意猜测的。究竟谁的猜测比较准确呢？要作出判断，仍然需要找出“縶澀”的用例。但“縶澀”不见于辞书，下面我就举出一个例证，《抱朴子外篇·行品》：

> 士有貌望朴悴，容貌矬陋，声气雌弱，进止质涩，然而含英怀宝，经明行高，干过元凯，文蔚春林，官则庶绩用康，武则克全独胜，盖难分之二也。

“质”与“縶”音近，“质澀”应该就是“縶澀”。“质澀”与“朴悴”、“矬陋”、“雌弱”并举，意义有相近之处。“进止质澀”是说举止朴騃笨拙，以此义施之于寒山诗，也是相合的。宫内省本作“縶湿”者，“澀”与“湿”音相近也。或云，“澀”与“湿”形近，因误作“湿”也。

二十三　老病残年百有余

寒山诗一九六首：“老病残年百有馀，面黄头白好山居。布裘拥质随缘过，岂羡人间好样模。心神用尽为名利，百种贪婪进己躯。浮生幻化如灯烬，冢内埋身是有无。”

第一句“老病残年百有馀”，本来是一句很简单的诗，不过由于对“百有馀”的理解不同，却导致了对寒山行年的误解。在研究寒山的学者中，有一派认为寒山活了一百多岁，如余嘉锡推算说：

> 当其（指寒山）遇灵祐时盖已百余岁矣。释道二氏，类多长年，寒山春秋虽高，尚未过上寿百二十之数，固亦事理

所有。[1]

所云寒山遇灵祐事，见于《宋高僧传》卷一一《唐大沩山灵祐传》（楚按《祖堂集》卷一六已载此事）：

及入天台，遇寒山子於途中，乃谓祐曰："千山万水，遇潭即止。获无价宝，赈恤诸子。"祐顺途而念，危坐以思，旋造国清寺，遇异人拾得申系前意，信若合符，遂诣泐潭谒大智师，顿了祖意。

一位年过百岁的人瑞，仍能风尘仆仆地奔波于天台途中，虽说释道二氏类多长年，毕竟是有些奇怪的。不过余氏的推算尚未直接与"老病残年百有馀"联系起来，此后学者论证寒山寿过百岁时，便都举这句诗为证，如云：

在最后一首诗中，"老病残年百有馀，面黄头白好山居"，足证诗人已超过一百岁。[2]

如云：

寒山有诗云："出生三十年，尝游千万里。今日归寒山，枕流兼洗耳。"（《出生》）又有"昔日行经处，今复七十年"（《昔日》）。还有"老病残年百有馀，面黄头白好山居"（《老

① 见余嘉锡《四库提要辨证·集部一·寒山子诗集二卷》，中华书局1980年3月第1版，第1255页。

② 见《寒山子研究》，东大图书公司1989年再版，第154页。

病》）等诗句。可见他是三十岁出家到天台，在此隐居七十多年，是位百有余岁的老翁。如果把他的卒年定在贞元九年（793年）即遇到沩山灵祐那年以后，那么他当生于武则天天授年间。因此我们可以把寒山子的年代大致定为武则天天授年间至德宗贞元年间，具体可约定为691年～793年。[1]

关于寒山的生卒年代，涉及的问题很多，这里无法详论。仅就"老病残年百有馀"一句来说，倘若把"百有馀"理解为百有余岁，则是完全误解了诗意。这个"百"字不是指数字一百，而是"凡百"、"一切"之义。如《诗·邶风·雄雉》："百尔君子，不知德行。"朱熹集传："百，犹凡也。"王褒《僮约》："奴当从百役使，不得有二言。""百役使"即一切役使。寒山诗一三六首"云我百不忧"，谓百事不忧；一一八首"除此百无能"，谓百事无能；二二〇首"不如百不解"，谓百事不解。因此"百有馀"是说百事有余，并不是说一百余岁。"老病残年百有馀"所抒发的正是诗人风烛残年之际，百无聊赖、生趣索然的情绪。

二十四　剑客星挥无处搜

寒山诗一九八首："昔年曾到大海游，为采摩尼誓恳求。直到龙宫深密处，金关锁断主神愁。龙王守护安耳里，剑客星挥无处搜。贾客却归门内去，明珠元在我心头。"

诗中的"摩尼"即摩尼宝珠，用作佛性之喻。不过"剑客星挥无处搜"一句却引起了注家的疑惑，如《管解》云：

① 见《寒山子与寒山诗版本》，《文学遗产增刊》第16辑，第133页。

有说引《祖庭事苑》六曰理素琴下载善友太子入海采龙王耳中摩尼珠之事，只足为“安耳里”之证，而不合“剑客”等语也。

即以为摩尼珠之事与“剑客”等语不合。《记闻》评曰：

恰如金关锁断，海神挥剑，心神愤闷，精魂烦乱，无手脚可著。

以“海神挥剑”来解释“剑客星挥”，也显然与原意有隔。“剑客”即精通剑术的侠客。唐宋小说中的剑客，多具有出神入化、变化莫测的剑术，如《酉阳杂俎前集》卷九《盗侠》载韦行规遇剑客事：

有顷，风雷总至，韦下马负一树，见空中有电光相击如鞠杖，势渐逼树杪，觉物纷纷坠其前，韦视之，乃木札也。须臾，积札埋至膝。韦惊惧，投弓矢，仰空乞命，拜数十，电光渐高而灭，风雷亦息。韦顾大树，枝干童矣。鞍驮已失，遂返前店，见老人方箍桶。韦意其异人，拜之，且谢有误也。老人笑曰：“客勿恃弓矢，须知剑术。”

可是，“剑客星挥”和摩尼珠究竟有什么关系呢？原来，剑客之“剑”，不限于刀剑之剑，亦可是弹丸之类，寒山诗“剑客星挥无处搜”者，盖以摩尼宝珠比之剑客之弹丸，以显示其神通变化也。《说郛》（宛委山堂本）弓三九郑文宝《南唐近事》：

邓匡图为海州刺史，有野客潘扆谒之，邓不甚礼遇，馆

於外厩。忽一日，邓命潘观猎近郊，邓妻因诣厩中，觇辰栖泊之处。弊榻莞席，竹笼而已。笼中有锡弹丸二枚，其他一无所有。女夜，辰从禽归，启笼之际，忽为叹骇之声，且曰："定为妇人所触，幸吾朝来摄其光芒，不尔断妇人颈久矣。"圉人异之，乃闻於邓。邓诘其由，室家具以实告。邓颇惊异，遂召潘升堂，屏左右曰："先生其有剑术乎？"潘曰："素所习之。"邓曰："愿先生陈其所妙，使某拭目一观可乎？"潘曰："何不可也。明日公当斋戒三日，择近郊平广之地，可试吾术。"邓如其约，至期与潘联镳而出，至城东。其始，潘自怀中出二弹丸置掌中，俄有气两条如白虹之状，微微出指端。须臾，上接於天，若风雨之声，当空而转。又绕邓之颈，左盘右旋千馀匝，其势奔掣，其声铮摐，虽震雷迅电无以加也。邓据案危坐，丧精褫魄，雨汗浃体，莫知己身之所从。乃稽首祈谢曰："先生神术固已知矣，幸摄其威灵，无相见怖。"潘笑举一手，二白气复贯掌中，若云雾之乍收。数食间，复为二弹丸矣。

又与——七唐于逖《闻奇录·燕奴》：

有术士於腕间出弹子二丸，皆五色，叱令变化，即化为飞燕，名燕奴。又令变，即化二小剑交击。须臾，复为丸，入腕中。

小小弹丸，当剑客运用之际，神通广大、变化无穷，故寒山诗以比摩尼宝珠，云"剑客星挥无处搜"也。

二十五　幸居将已暮

寒山诗二一七首："我闻天台山，山中有琪树。永言欲攀之，莫晓石桥路。缘此生悲叹，幸居将已暮。今日观镜中，飒飒鬓垂素。"

第六句"幸居将已暮"，各本文字皆同，只有《寒山》有注：

> 幸居：与言"幸生"同，即安于现状，无所事事地过日子。

但上句云"缘此生悲叹"，所悲叹的正是"幸居将已暮"，诗人的情感显然并非"安于现状"，因此，"幸居将已暮"应该另觅解释。窃谓各本"幸"字皆是"索"字形误，"索居"即离群独居，《礼记·檀弓上》："吾离群而索居，亦已久矣。"寒山此句作"索居将已暮"，正切合诗人暮年隐遁寒岩的境况，全诗的情感脉络也一气贯注，再无扞格了。

二十六　人我不伏人

寒山诗二三〇首："心高如山岳，人我不伏人。解讲围陀典，能谈三教文。心中无惭愧，破戒违律文。自言上人法，称为第一人。愚者皆赞叹，智者抚掌笑。阳焰虚空花，岂得免生老。不如百不解，静坐绝忧恼。"

第二句"人我不伏人"，《寒山》有注曰：

> 人我：作为佛教术语，是指认为人身中有常住不变的本

体存在的妄想，但此处是指仅尊己贵己的我执之意。

《研究》有注曰：

人我：即人我之间，引申为“主观”、“偏见”、“私见”。

《校注》有注曰：

人我句　人我：佛教术语。人身固执常一主宰之我有实体，谓之我之相，人我之见。由此执见而生种种过失。伏人即屈服于人，此句谓其固执人我之见，不肯屈从于任何人。

以上对“人我”的注释，未尽惬当。“人我”本是佛家语，由区别他人与我已之分别心，引申为与人争强斗胜、赌赛高低之心。如敦煌本《坛经》：

人我是须弥，邪心是大海。

上句云争胜之心高如须弥山，与寒山诗首句“心高如山岳”相似。玄觉《证道歌》：

圆顿教，勿人情，有疑不决直须争。不是山僧逞人我，修行恐落断常坑。

所云“逞人我”即指上句的“直须争”。《楞伽师资记》：

对时见有一作业人，未契於道，或在名闻，或为利养，

人我心行，嫉妒心造。

白居易《罢药》：

此身不要全强健，强健多生人我心。

又《和知非》：

禅能泯人我，醉可忘荣悴。

《景德传灯录》卷四《金陵牛头山第五世智威禅师》：

余本性虚无，缘妄生人我。如何息妄情，还归空处坐。

《祖堂集》卷一四高城和尚歌：

向前来，莫人我，山僧有出无人和。

敦煌本《韩擒虎话本》：

拟二人总拜为将，殿前尚自如此，领兵在外，必争人我。

敦煌遗书斯五五八八号歌词：

出语争强说是非，人我竞相欺。

拾得诗一二首亦云：

男女为婚嫁，俗务是常仪。自量其事力，何用广张施。取债夸人我，论情入骨痴。杀他鸡犬命，身死堕阿鼻。

所云“取债夸人我”，谓借钱来铺张婚礼，以夸示于人，“人我”的用法与寒山诗相同。

二十七　余住无方所，盘泊无为理，时陟涅槃山，或玩香林寺

拾得诗四二首：“余住无方所，盘泊无为理。时陟涅槃山，或玩香林寺。寻常只是闲，言不干名利。东海变桑田，我心谁管你。”

下面我们对诗中的“盘泊”、“无为理”、“香林寺”略作讨论。“盘泊”《校注》作“磅礴”，校勘曰：

磅礴《天禄》宋本、《全唐诗》、《四部丛刊》影宋本作“盘泊”；元朝鲜本、明嘉靖本、清程本、《四部丛刊》影高丽本作“磅礴”；明万历本、《择是居丛书》本作“盘礴”。按：“盘泊”之意为盘桓、停留、逗留不进貌。“盘礴”意为据持牢固貌。据诗意，作“磅礴”较切，故今从元朝鲜本。

注释则说：

磅礴：盛大、充满。也作“旁薄”。《文选》陆士衡《挽歌诗》之二：“旁薄立四极，穹隆放苍天。”

《寒山诗》作“盘礴”，注释说：

> 盘礴：伸腿于前地悠然而坐。四部丛刊本作“盘泊”，五山本作“磅礴”。

楚按，这个词在不同的版本中或作“盘泊”、或作“盘礴”、或作“磅礴”，其实只是同一个词的不同写法。它的意义和下面两句的“陟”、“玩”类似，不妨理解为盘桓、逗留，这个意义通常的书写形式是“盘泊”，如《祖堂集》卷二《第二十七祖般若多罗尊者》：“父母沦亡，东西盘泊。”《古尊宿语录》卷三五《大随开山神照禅师语录》：“师云：‘未入蜀时在什么处盘泊？’僧云：‘无处所。’”至于诗中的“香林寺”，《校注》曰：

> 香林寺　指佛寺。具体何指，未详。

《寒山诗》亦注曰：“香林寺未详。”

楚按，名为“香林寺”的佛寺可以从文献中找出一些，如《神僧传》卷五《释惠主传》：“大业中勅还本州香林寺，常弘《四分》为业。”但是任何一座实际存在的“香林寺”，都不是拾得诗中的“香林寺”。按“香林”即瞻匐林，佛教用为大乘佛法之喻。《维摩诘经·观众生品》：“舍利弗，如人入瞻匐林，唯嗅瞻匐，不嗅馀香。如是若人入此室，但闻佛功德之香，不乐闻声闻、辟支佛功德香也。”僧肇注：“无乘不乘，乃为大乘，故以香林为喻，明净名之室，不杂二乘之香，止此室者，岂他嗅哉。以此可知吾志何乘也。”注文中的“香林”，就是经文中的“瞻匐林”。按“瞻匐”是佛经中的香树，慧琳《一切经音义》卷八：

"瞻博迦花，梵语花树名也，旧云瞻葡，讹略也。此花芬馥，香闻数里，大如楸花，烂然金色也。"亦作"薝葡"，苏轼《赠诗僧道通》："香林乍喜闻薝葡，古井惟愁断辘轳。"《宏智禅师广录》卷八《次韵传道者过香林》："艾禅真是甘蔗种，香林再吹薝葡风。"拾得诗中的"香林"即是大乘佛法之喻，和上文中的"无为"、"涅槃"的含义是相同的。

现在再看拾得诗中的"无为理"，虽然各种拾得诗的版本并无异文，注家亦无异议，但我以为其中有一个错字，"理"字应该作"里"。盖拾得此诗首句云"余住无方所"，言其居处实无具体处所，故下云"无为里"、"涅槃山"、"香林寺"等，虽有"里"、"山"、"寺"等处所之名，而实无处所之实，不过是将佛理术语处所化而已，以表达作者浸淫于佛理抽象世界中的宗教意趣。这本是佛教习用的表达方式，如敦煌遗书伯二三八五号卫元嵩《十二因缘六字歌词》序云："余本是性净国人，属大般涅槃州，清昇彼岸郡，寂寞法身县，萨婆若乡，止真如里，住无为村，坐无作舍，父名平等，母字慈悲。"他如《庞居士语录》卷中："无念清凉寺，蕴空真五台。"又卷下："十方同一等，此是真如寺。"又："此是无生县，不属涅槃州。"又："牵牛驾空车，共入无为宅。"虽然说了一连串处所，实际并无其地，亦都是佛教术语的具体化，与拾得此诗的手法相似。

（原载《中国古籍研究》1996年第1卷）

作者论著目录

(一)论文

论《庄子》对苏轼艺术思想的影响．四川大学学报．1979,(3)

苏诗比喻琐谈．四川大学学报丛刊(6)·苏轼研究专集．1980,(11)

敦煌变文语词札记．四川大学学报．1981,(2)

《敦煌写本王梵志诗校注》补正．中华文史论丛．1981,(4)

敦煌变文语词札记．词典研究丛刊(4)．1982

卢仝诗论．四川大学学报丛刊(15)．1982

敦煌变文校勘商榷．中国语文．1982,(4)

敦煌变文字义析疑．中华文史论丛．1983,(1)

《伍子胥变文》补校．文史(17)．1983

《维摩碎金》探索．南开学报．1983,(2)

《补全唐诗》二种续校．四川大学学报．1983,(3)

读《纪评苏诗》．东坡诗论丛．成都:四川人民出版社,1983

说东坡柯丘海棠诗．东坡诗论丛．成都:四川人民出版社,1983

游侠诗人刘叉．四川大学学报增刊(21)·唐宋文学论丛．1983

变文字义零拾．中华文史论丛．1984,(2)

敦煌本《孝子传》补校．敦煌研究．1985,(3)

《庐山远公话》补校．敦煌学论集．兰州:甘肃人民出版社,

1985
《王梵志诗校辑》匡补．中华文史论丛．1985,(1)
读《管锥编》札记．中华文史论丛．1985,(2)
《大目乾连冥间救母变文》补校．四川大学学报丛刊(27)·古籍整理研究．1985
《王梵志诗校辑》匡补．敦煌研究．1985,(2)
敦煌变文语词校释商兑．中国语文．1985,(4)
苏轼诗中的行业语．东坡研究论丛．成都:四川文艺出版社,1986
王梵志诗释词．中国语文．1986,(4)
王梵志诗十一首辨伪．中华文史论丛．1986,(2)
敦煌本句道兴《搜神记》补校．文史(26).1986
《破魔变文》补校．敦煌学辑刊．1986,(2)
《降魔变文》补校．敦煌研究．1986,(4)
《五灯会元》点校献疑三百例．古籍整理出版情况简报(172).1987
王梵志诗校注．敦煌吐鲁番文献研究论集(4).北京大学出版社,1987
敦煌文学杂考．1983年全国敦煌学术讨论会论文集．兰州:甘肃人民出版社,1987
敦煌文学研究漫谈．文史知识．1987,(12)
王梵志的一组哲理诗(校释与评论).敦煌研究．1988,(1)
敦煌变文字义续拾．敦煌语言文学研究．北京大学出版社,1988
《敦煌变文集》校记散录．敦煌语言文学论文集．杭州:浙江古籍出版社,1988
苏藏法忍抄本王梵志诗校注．南开文学研究．天津古籍出版

社,1988

王梵志诗论．文史(31).1988

列1456号王梵志诗残卷补校．中华文史论丛.1989,(1)

唐宋新诗话(三则).百家唐宋新诗话．成都:四川文艺出版社,1990

《维摩诘经讲经文》补校．敦煌吐鲁番文献研究论集(5).北京大学出版社,1990

敦煌遗书中有关王梵志三条材料的校订与解说．敦煌吐鲁番文献研究论集(5).北京大学出版社,1990

敦煌本《燕子赋》札记．敦煌吐鲁番文献研究论集(5).北京大学出版社,1990

《文心雕龙札记》的审美倾向．文心同雕集．成都出版社,1990

敦煌本句道兴《搜神记》本事考．敦煌学辑刊.1991,(2)

《敦煌歌辞总编》佛教歌辞匡补举例(上).中国与日本文化研究(1).北京:大百科全书出版社,1991

《五灯会元》点校献疑续补一百例．季羡林教授八十华诞纪念论文集(上).南昌:江西人民出版社,1991

令章大师李稍云．中国文化.1991,(4)

佛经故事与中国古小说．菩提.1992

《敦煌歌辞总编》匡补(一).文史(35).1992

S5588号写本之再探索——《敦煌歌辞总编》[求因果]匡补．九州学刊.1992,(4)

关于《大目乾连冥间救母变文》一段唱词的校释．敦煌研究.1992,(4)

《敦煌歌辞总编匡补》(二).文史(36).1992

敦煌变文语词校释．近代汉语研究．北京:商务印书馆,1992

《敦煌歌辞总编匡补》(三).文史(37).1993

敦煌本《行路难》之再探讨．第二届国际唐代学术会议论文集．台北：文津出版社，1993

寒山诗校勘札记．俗语言研究（创刊号）．1993

《敦煌歌辞总编》匡补（四）．文史（38）．1994

《敦煌歌辞总编》匡补（五）．文史（39）．1994

敦煌写本斯四二七七王梵志诗校注．纪念陈寅恪先生百年诞辰学术论文集．南昌：江西教育出版社，1994

《敦煌歌辞总编》匡补（六）．文史（40）．1995

流浪者的悲歌——寒山诗《弟兄同五郡》诠解．俗语言研究（2）．1995

《敦煌歌辞总编》佛教歌辞匡补举例．敦煌学国际研讨会文集．沈阳：辽宁美术出版社，1995

王梵志诗中的他人作品．敦煌吐鲁番研究（1）．1996

寒山诗籀读札记．中国古籍研究．1996，(1)；新国学．1999，(1)

寒山拾得佚诗考．周绍良先生欣开九秩庆寿文集．北京：中华书局，1997

《老子化胡经·玄歌》补校．敦煌文学论集．成都：四川人民出版社，1997

敦煌文化．升华与超越．北京：高等教育出版社，1998

佛教与中国古代文学的发展．人民政协报，1998－08－31

敦煌变文新校．岁久弥光．成都：巴蜀书社，2001

《庐山远公话》新校．中国文化（17－18）．2001

（二）专著

敦煌变文选注．成都：巴蜀书社，1990

敦煌文学丛考．上海古籍出版社，1991

王梵志诗校注．上海古籍出版社，1991

敦煌诗歌导论．台北:新文丰出版公司,1993
敦煌歌辞总编匡补．台北:新文丰出版公司,1995
寒山诗注．北京:中华书局,2000

(三)参加编著

宋文选．北京:人民文学出版社,1980
敦煌文学作品选．北京:中华书局,1987
隋唐五代文学史(上)．北京:高等教育出版社,1990
苏轼研究资料汇编．北京:中华书局,1994
敦煌邈真赞校录并研究．台北:新文丰出版公司,1994
隋唐五代文学史(中)．北京:高等教育出版社,1994

跋

1962年我从南开大学中文系毕业，考取四川大学研究生，专攻六朝唐宋文学。当时我潜心研究的对象，是在我国封建社会文化高涨时期涌现的世界级的伟大诗人。从童年时代起，我就深深迷恋着这些伟大诗人的不朽作品，并进而对中国古代文化产生了浓厚的兴趣。

"文化大革命"中断了我的研究计划。我被分配到军垦农场劳动两年，接着又当了10年中学教师。一个偶然的机会使我转向了新的研究领域。1976年，我从中学被借调到《汉语大字典》编写组工作，不久就接到一项任务：从《敦煌变文集》中摘取编写字典所需要的例句。就这样，我初次接触到本世纪初在敦煌藏经洞发现的大量唐五代通俗文学作品，在惊异之中，从内心赞叹唐代文学的博大渊深与丰富多彩。就在唐代伟大作家把诗歌和古文推向前所未有的高峰的同时，在民间也有无数不知名的作者，正在创造着全新的通俗文学样式，如各种体裁的讲唱文学、歌辞、白话诗，等等。它们所代表的文学新趋势，最终发展成为中国文学史后半期的主流。然而，这些在当时由人民群众所创作和喜爱的通俗文学作品，却远远没有为今天的人民群众所欣赏和接受，就是在专门的古典文学研究者中，也时时表现出对它们的隔膜和误解。

这是有原因的。今天阅读敦煌变文、王梵志诗和其他敦煌俗文学作品，存在着三个主要障碍。一是由于抄写卷子的人文化水

平低，原卷文字错讹脱漏严重，其间还有许多当时民间流行的俗字，也增加了辨识的困难。二是其中使用了大量唐五代的口语词汇，这在当时虽是一听就懂，今天的读者却感到难以索解。三是由于时代的变迁，它们反映的历史背景和思想观念与我们有较大差距，例如其中有大量描写佛教题材或表现佛教思想的作品，今天的一般读者就很难读懂了。近几十年来，由于中国和外国几代敦煌学者的努力，敦煌文学的整理和研究已取得很大成绩。例如王重民先生等编的《敦煌变文集》，就为我们提供了一个经过初步校勘、比较完备可读的变文总集。蒋礼鸿先生著的《敦煌变文字义通释》，就是解释变文中俗语词的开山之作。我在接触敦煌文学之初，所能看到的就只有这两部著作，是它们把我领进了敦煌学的殿堂。不过敦煌文学研究中有待解答的难题多如牛毛，因此我把继续攻克这三个障碍作为第一阶段研究工作的主要任务。

这就需要重新学习。我在中学和大学时代曾经如饥似渴地读了许多书，有了一定的古代文化的根底。这一次则是埋头通读了若干部卷帙浩繁的大书，例如《大藏经》，五代以前的正史，经部和子部的许多著作，《全唐诗》等总集读了不止一遍，《太平御览》本是供查阅的，我也逐条读完，这就等于分门别类地读了许多古佚书的残文。在这个基础上，再旁及别的杂著乃至某些较偏僻的著作。

各种学术之间从来就不是隔绝的，现代学术研究已经显示出综合的趋势。研究敦煌文学，如果不满足于浅尝辄止，那么同时在语言、历史、宗教、民俗……相关学科上也下一番功夫，就是必要的。一个人当然不可能门门精通，可是学识的深广程度决定着学术成就的大小，却是事实。我们只有通过永不疲倦的求知欲望去努力接近这个目标。

读懂敦煌文学作品是研究敦煌文学的前提。由于敦煌写本的特点，文字校勘和语词诠释就是深入研究的第一步。陈垣先生指

出校书四法：对校法、本校法、他校法、理校法，而于理校法则曰："故最高妙者此法，最危险者亦此法。"这些都是校勘敦煌写本的基本方法，而在许多场合，往往只有正确运用理校法才能解决问题，而这不啻是对研究者学识的严格考验。手眼的高低取决于基本功的深浅和知识面的宽窄。文字、音韵、训诂之学是必不可少的，可是一般的文字、音韵、训诂之学未必够用。例如字形相近是写错字的重要原因，可是写本误字往往与今体文字略不相似，因为它是和当时民间的俗字形体相近。又如字音相近是写别字的重要原因，可是写本误字读起来和正字差别甚远，因为它是和唐五代西北方音相近而写错了的。又比如有的词语非常眼生，辞书从无记载，然而并没有写错，因为它是传统训诂学所忽略的口语词汇。何况校勘并不单纯是文字问题，首先是对文意的理解问题。这其中的问题五花八门，不打一处来。研究者只有相应地拓宽自己的知识领域，才有可能应付裕如。《大目乾连冥间救母变文》有这么几句："狱中罪人，生存在日，侵损常住游泥伽蓝，好用常住水果，盗常住柴薪。"其中"游泥"一词，我曾冥思苦索了好几年，有一天突然醒悟，原来应该是"淤泥"，"淤(污)"字由于形近错成了"游"，"污泥伽蓝"是说把寺院弄脏。说穿了极其简单，得来却十分不易。因为我曾在佛经中几次读到弄脏寺院将受恶报的话，这才有可能茅塞顿开，否则以我之钝根不慧，也许至今还在绞脑汁呢。王梵志诗中有这么几句："积聚万金花，望得千年有。不知冥道中，车子来相受。"有的文章认为"车子"错了，应该改作"妻子"等等，却不知道"车子"原是人名，干宝《搜神记》卷一〇记载了这样一个故事：有个叫周擥啧的人，命定贫穷。有一天梦见天公可怜他，把命中注定属于尚未出生的张车子的钱千万，暂时借给他，从此果然逐渐成了富人。周家有个贫穷女雇工张妪，在车房生了个私生子，取名车子。后来周家就逐渐穷了，而车子长大后却成了富人，命中属于张车子的财

富终于还给了他。《文选》卷一五张衡《思玄赋》云:"或輂贿而违车兮,孕行产而为对。"旧注也详引张车子故事来解释这两句,李善注说见《鬼神志》及《搜神记》。《抱朴子内篇·辨问》也说:"为人生本有定命,张车子之说是也。"可见张车子故事自东汉以来,流传十分广泛。梵志诗正是用了这个典故,说明贫富循环,皆由天定。研究者浏览偶有未备,就造成了错改原文的结果。

文学作品是社会生活的反映。社会生活是纷繁复杂的,敦煌文学所反映的生活尤其如此,因此我们虽然以研究敦煌文学为方向,可是眼界始终要放得更开阔些,力求更多地了解那个社会的各个方面,乃至某些细节,实际上就是要透彻地了解产生敦煌文学作品的那个历史环境。王梵志诗中还有这么几句:"佐史非台补,任官州县上。未是好出身,丁儿避征防。不虑弃家门,苟偷且求养。"这诗是写佐史的,"苟偷且求养"究竟说的是怎么一回事呢?原来中国封建社会提倡孝道和尊老,唐代也有"侍丁"制度。《唐六典》记载,凡民年满八十、九十乃至百岁,分别给侍丁一人、二人乃至五人,以尽终养。侍丁免除各种徭役,多取近亲,但也可外取白丁充当。唐代品官的直系亲属有免役的特权,可是佐史是胥吏,"未是好出身",没有这种特权,他们的成丁子弟是要服兵役的。然而佐史自有"避征防"的高招,那就是让他们的子弟充当侍养老亲的"侍丁",这就是"苟偷且求养",其中自然免不了移花接木等等手段,所以作者用了"苟偷"二字。当了侍丁就不愁离乡背井,所以说"不虑弃家门"。这样看来,这几句诗写了佐史为子弟逃避兵役而走后门的普遍现象,可以补史书的漏载,加深对那个社会的认识。不过王梵志诗的原文并没有出现"侍丁"这类字样,如果我们不是很熟悉唐代的制度,便很难读懂这几句诗了。梵志诗中还有这么几句:"本巡连索人,樽主告平人。当不怪来晚,覆盏可连精。"这几句诗中需要解释的地方很多,这里只解释"索人"和"平人"。这两处的

"人"字其实都是重复记号,应该读作"索索"和"平平"。但这仍然很难懂。在《唐国史补》、《刘宾客嘉话录》、宋窦苹《酒谱》和《宋朝事实类苑》卷六一引《赞宁要言》中,都曾提到唐高宗时璧州刺史邓宏庆创制"平索看精"四字酒令的事,而"索索"和"平平"就在这四字之中。四字酒令的具体内容在宋代已经失传,所以今天难言其详,但是沿着它的提示继续考索,就可以明白这首费解的诗,其实是写饮酒行令之趣。你看,能否读懂一首诗,关键就在于是否知道久已失传的四字酒令这么一件小事。而要深入地研究敦煌文学,就要从弄清许许多多这类"小事"开始,进而在不同的层次上不断地分析和综合,上下联系,左右贯通,实现认识的飞跃,才能得出各种准确的全面的结论。

就这样,一个偶然的机会使我踏上了属于自己的学术之旅。敦煌变文、敦煌歌辞、王梵志诗、寒山诗……是旅途中的一段段里程。深受传统士大夫文学的熏陶与浸染,我又好奇地进入宗教文学的领域去探险。怀着对中国"雅文化"的难以排遣的眷恋,我走向中国"俗文化"研究的前方。感谢安徽教育出版社的好意,为我出版这本小书,其实它是传统语文学的著作,还不是严格意义上的语言学著作。它是我学术之旅的几朵路边小花,采撷这样菲薄的礼物献给读者,我感到深深的歉意。

2000年10月于成都

[General Information]
书名=著名中年语言学家自选集　　项楚卷
作者=
页数=264
SS号=0
出版日期=

封面
书名
版权
前言
目录
正文